طالب جوہری

عقلیاتِ معاصر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عقلیاتِ معاصر

عقلیاتِ معاصر

طالب جوہری

دانشکدہ
زہرہ اسکوائر بلاک نمبر 6، مین راشد منہاس روڈ
گلشنِ اقبال، کراچی

ماورا

باذوق لوگوں کے لیے

ہماری کتابیں

خوبصورت کتابیں

تزئین واہتمام اشاعت

خالد شریف

ماورا

ضابطہ

باراوّل	:	۲۰۰۵ء
کمپوزنگ	:	ماورا کمپوزنگ
ناشر	:	ماورا پبلشرز، لاہور
طابع	:	شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور
قیمت	:	-/250 روپے

خوبصورت کتب کی اشاعت کیلئے رابطہ

MAVRA BOOKS
60-The Mall, Lahore.
Ph: 6303390 - 6304063
Mob: 0333-4224788
E-mail: mavrabooks@yahoo.com

فہرست

وہ سردیوں کی ایک ڈھلتی دوپہر تھی۔ میں بذریعہ کار خیر پور سے رحیم یار خان جا رہا تھا۔ کسی حادثے کے سبب شاہراہ معطل تھی اور بے شمار گاڑیاں رکی ہوئی تھیں۔ میری کار کے آگے ایک اسٹیشن ویگن تھی جس کی پشت پر ایک شعر لکھا ہوا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے ملک کے لوگ انتہائی باذوق اور سخن شناس ہیں اسلئے کہ یہاں خال خال ہی ایسے رکشے، ٹرک اور ایسی بسیں ملیں گی جن پر اشعار درج نہ ہوں۔ میں نے دنیا کے بیشتر براعظم اور ان کی بستیاں دیکھی ہیں لیکن ان کی گاڑیوں پر شعر و سخن کی قدردانی کی ایک بھی علامت نہیں دیکھی جیسی ہمارے یہاں نظر آتی ہے۔

ہمارے یہاں گاڑیوں پر دو قسم کے اشعار نظر آتے ہیں۔ کچھ تو وہ مشہور اشعار ہیں جو بہت سے موقعوں پر استعمال ہوتے ہیں مثلاً

ع کہ خوشبو آ نہیں سکتی کبھی کاغذ کے پھولوں سے

وہی ہوتا ہے جو منظورِ خدا ہوتا ہے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

دوسری قسم کے اشعار وہ ہیں جو بالکل مشہور نہیں ہیں لیکن مالک کے ذوق سخن سے

آئینہ دار ہیں مثلاً

ع کسی کی ناک میں ہیرا کسی کے کان میں ہیرا
ہمیں ہیروں سے کیا مطلب ہماری فورڈ خود ہیرا

میں ایسا یہاں پر اسیر ہوا نہ سفر کا رہا نہ وطن کا رہا
مرے جسم کے ٹکڑے ہزار ہوئے نہ کفن کا رہا نہ دفن کا رہا

میں نے سرسری طور پر ان شعروں کو ملک کی شاہراہوں پر دوڑتے ہوئے پڑھا ہے لیکن نہ کبھی ان پر تنقید کی ہے اور نہ تضحیک اس لیے کہ انسانوں میں جتنے درجے بھی سخن فہمی کے قرار دیئے جائیں گے اتنی ہی سطحیں سخن گوئی اور سخن سرائی کی بھی تسلیم کی جائیں گی۔ ہمارے اس معاشرے میں یقیناً ایسے شعروں کے خالق بھی موجود ہیں اور انہیں پسند کرنے والے لوگ بھی۔ کم از کم وہ لوگ ان اشعار کو یقیناً پسند کرتے ہیں جنہوں نے اپنی گاڑیوں پر خصوصیت کے ساتھ یہ شعر لکھوائے ہیں۔

اب میں پھر اسٹیشن ویگن کی طرف واپس چلتا ہوں اس کا محلِ وقوع بلا فاصلہ میری گاڑی سے آگے تھا۔ لہٰذا مجھے بار بار اس پر مندرج شعر کو پڑھنا پڑا۔

اونچی ڈالی پر بیٹھ کر بلبل نے یہ کہا
عبید بچارہ کیا کرے دنیا ہے بے وفا

پہلی ہی نظر میں ادب و شعر کے سنجیدہ اور خوش ذوق قاری اسے انتہائی لغو اور بے ہودہ قرار دیں گے بلکہ عین ممکن ہے کہ اسے شعر قرار دینے سے انکار کر دیں لیکن میں ایسا نہیں کروں گا بلکہ یہ سوال اٹھاؤں گا کہ یہ لغو اور بے ہودہ کیوں ہے اور یہ شعر کیوں نہیں

ہے۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہوگا کہ دونوں مصرعے ناموزوں ہیں اور کسی بحر میں نہیں ہیں اور پہلے سوال کا جواب یہ ہوگا کہ ایک انتہائی فرسودہ اور گھسی پٹی بات کو چند بھونڈے جملوں میں بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں سطریں شعریت سے یکسر خالی ہیں۔

دوسرے سوال کے جواب میں جو بات کہی گئی ہے میں پہلے اسی پر بات کروں گا کہ یہ دونوں مصرعے ناموزوں ہیں اور کسی بحر کے دائرے میں نہیں آتے۔ ان مصرعوں کو ناموزوں قرار دینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ (نثر کے مقابل) شعر اسے کہتے ہیں جو کلام موزوں ہو اور کسی بحر کے دائرے میں داخل ہو۔ اس سے پتہ چلا کہ شعر کے اوزان متعین ہیں اور انہیں بحور کہا جاتا ہے۔ میں بجا طور پر پوچھنے کا حق رکھتا ہوں کہ یہ اوزان کن لوگوں نے متعین کئے؟ وہ کون لوگ ہیں جنہوں نے بحریں ایجاد کیں اور ان کے نام رکھے؟ انہیں یہ حق کس نے دیا تھا کہ وہ اپنی مرضی سے اوزان متعین کریں، ان کے نام رکھیں اور انہیں ہم پر مسلط کریں کہ ہم اگر شعر کہنا چاہیں تو ان کی پابندی کریں۔ کیا یہ اوزان و بحور حساب و ریاضی کے ایسے طے شدہ حقائق ہیں جن میں کسی تغیر کا اب امکان ہی نہیں ہے جیسے ۲+۲=۴ یا یہ ایسے قضایائے بدیہیہ ہیں جن پر کسی اشکال واعتراض کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔ کوئی بھی عقلمند اسے تسلیم نہیں کرے گا۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اوزان و بحور کا تعلق ذوقِ سلیم سے ہے اور جن لوگوں میں یہ پایا جاتا ہے وہ شعر کے ان مادی اوزان کو قبول بھی کرتے ہیں اور انہیں اسی طرح استعمال کرتے ہیں جیسے وہ ہیں لیکن یہ بات بھی قابل مواخذہ ہے اس لئے کہ یہ کون طے کرے گا کہ کس میں ذوق سلیم ہے اور کس میں نہیں ہے اور آپ مذکورہ بالا شعر کے خالق کو یہ حق دینے کے لئے کیوں تیار نہیں ہیں کہ وہ بحور کی پوری روایت کو مسترد کر دے اور اپنے اوزان پر شعر کہے۔ جو بھی دلیلیں بحور کے خالقوں کے لئے دی جا سکتی ہیں، کوئی سبب نہیں

ہے کہ وہی دلیلیں اس گمنام شاعر کے لئے نہ دی جاسکیں۔

میں تو یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ مروجہ اوزان و بحور کی پابندی سوائے آورد اور تصنع کے کچھ بھی نہیں۔ شاعر شعر کہنے کے لئے پہلے بحر متعین کرے پھر اپنے جذبہ اور اپنی فکر کے لئے وہ الفاظ تلاش کرے جو بحر میں آسکتے ہوں پھر شعر کو مکمل کرنے کے لئے حسب موقع قافیہ تلاش کرے اور اگر شعر مردف ہے تو پھر یہ دیکھے کہ قافیہ ردیف سے متصل و مربوط ہے یا نہیں؟ آپ اپنے وجدان کو گواہ کر کے بتلائیں کہ اتنے حدود و قیود کے بعد کیا کوئی بڑی فکر شعر میں منتقل کی جاسکتی ہے اور اگر بہت تصنع اور تکلف کے ساتھ اسے منتقل کر بھی لیا تو کیا اس میں جذبہ کی بے ساختگی یا مضمون و فکر کی لطافت محفوظ رہے گی؟ یقیناً ہر صاحب ذوقِ سلیم کو اس کا جواب نفی ہی میں دینا چاہئے چاہے وہ ایسا کرے یا نہ کرے۔

اس کے برعکس مذکورہ بالا شعر کا اپنا ایک ایسا وزن ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس وزن نے شاعر کے لئے سہولت اور بے تکلفی کا ایسا ماحول فراہم کر دیا ہے کہ وہ اپنے مضمون کو انتہائی دل نشیں، سادہ مگر بامعنی طریقے سے نظم کر سکے اور کسی قسم کا شعری تکلف اس میں داخل نہ ہونے پائے۔ اب ہم ایک مرتبہ پھر اس شعر کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اونچی ڈالی پر بیٹھ کر بلبل نے یہ کہا
عبید بچارہ کیا کرے دنیا ہے بے وفا

اس شعر کو پڑھتے ہی ہمارے ذہن میں ایک مخصوص فضا پیدا ہو جاتی ہے جو اس شعر کو سمجھنے میں بہت ممد و معاون ہے۔ وہ فضا لفظ بلبل سے بنتی ہے۔ بلبل چیل کوؤں کی طرح کا عمومی پرندہ نہیں ہے کہ ہر شاخ اور ہر ٹھنٹھ پر بیٹھا ہوا نظر آئے۔ وہ لالہ زاروں اور مرغزاروں کا پرندہ ہے۔ وہ رنگ برنگے پھولوں سے لدی ہوئی ڈالیوں کا پرندہ ہے۔ وہ ببول اور کیکر پر بیٹھنے والا جانور نہیں ہے اس کی زندگی کوہساروں کے دامن میں پھیلے ہوئے

سرو وصنوبر اور چنار و کوکنار کے درمیان گزرتی ہے۔ اسے پھولوں سے عشق ہے۔ کھلے ہوئے چمن اور گھنے باغوں کے دلکش کنج اس کے پسندیدہ مقامات ہیں۔ یہ باشعور طائر ہے۔ اس کی منقار میں پوشیدہ نغمے اپنے دامن میں ہزاروں داستانیں چھپائے ہوئے ہیں۔ جب بھی اس پرندے کا تصور ذہن میں اُجاگر ہوگا اس کے ساتھ ہی اُس کا پورا ماحول ایک جیتی جاگتی تصویر کی طرح انسان کے پردۂ خیال پر متحرک ہو جائے گا۔ یہی سبب ہے کہ بات کہنے کے لئے شاعر نے بلبل کو منتخب کیا ہے گِدھ یا باز کو نہیں۔

شاعر نے مصرعِ اُولیٰ کے لطف کو دوبالا کرنے کے لئے اور مزید شعریت پیدا کرنے کے لئے اس مقام کا تعین کیا ہے جہاں سے بات کہی گئی ہے اور وہ ہے اُونچی ڈالی۔ ڈالی کے ساتھ اُونچی کی قید اس بات کی مظہر ہے کہ وہ ڈالی جس درخت کی ہے اس میں نیچی ڈالیاں بھی ہیں لیکن بلبل نے بات کرنے کے لئے ان نیچی ڈالیوں میں سے کسی کو منتخب نہیں کیا بلکہ اُونچی ڈالی سے بات کہی۔ اس میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ بات جتنی نیچائی سے ہوگی اتنی ہی پست اور محدود ہوگی اور جتنی بلندی سے بات کی جائے گی اتنی ہی وہ بات بلند ہوگی اور اس کا دائرہ بھی وسیع ہوگا۔ ضمناً اس مصرع میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ پرندوں میں ذہن و شعور کی ایک سطح پائی جاتی ہے یہ شاعر کے دقیق کائناتی اور حیاتیاتی مطالعہ کا اظہار ہے۔

اسی مصرعِ اُولیٰ کا ایک لفظ ہمیں کہی جانے والی بات کی اہمیت سے روشناس کراتا ہے۔ بلبل کی کہی ہوئی بات کیا ہے ہم اس پر بعد میں بات کریں گے۔ اس سے پہلے ہم اس پر غور کریں گے کہ وہ بات جو کچھ بھی ہے اسے بلبل نے اڑتے ہوئے، فضاؤں میں چکر لگاتے ہوئے یا ایک درخت سے دوسرے درخت کی طرف جاتے ہوئے نہیں کہی ہے بلکہ بیٹھ کر کہی ہے۔ بیٹھ کر، اطمینان کی حالت میں، خوب سمجھ بوجھ کر جو بات کہی جاتی ہے وہ رواروی کی بات کے مقابل میں بہت زیادہ وزنی اور مضبوط ہوتی ہے۔ شاعر نے اسی بات کو

سمجھانے کے لئے بلبل کے بیٹھنے کا تذکرہ کیا ہے۔

اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ وہ بات کیا ہے جو بلبل نے کہی ہے؟ اور اس میں کتنی وسعت اور کتنا وزن ہے؟ اور اس بات کا پیغام کیا ہے؟ بلبل نے صرف یہ کہا ہے کہ

ع عبید بچارہ کیا کرے، دنیا ہے بے وفا

جو بات ہم پہلی نظر میں جان لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ عبید ایک ایسا شخص ہے جس سے بلبل واقف ہے یعنی شخصیت اور نام دونوں سے واقف ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عبید گل و بلبل کا دلدادہ اور سیر گلشن کا شائق ہے، اس کنج میں اکثر و بیشتر آتا رہتا ہے جس میں بلبل کا آشیانہ ہے اور اس تسلسل سے آتا ہے کہ بلبل اس کے عادات و خصائل کے علاوہ اس کے نام سے بھی واقف ہے۔ بلبل کے نزدیک اس کے عادات و خصائل پسندیدہ ہیں ہمارے اس دعوے پر پورے مصرع کی مجموعی ترکیب گواہ ہے، خصوصاً ''بچارہ'' اور ''کیا کرے'' دو ایسے کلیدی الفاظ ہیں جو بلبل کی ہمدردی کے آئینہ دار ہیں۔

''کیا کرے'' نے بتلایا کہ عبید کچھ کرنا چاہتا تھا جسے وہ نہیں کر سکا اور اس کے نہ کر سکنے کا سبب کسی کی بے وفائی ہے جسے بلبل نے دنیا کی بے وفائی کے پردے میں بیان کیا ہے۔ اب ہمارے سامنے ایک ایسے نوجوان کی تصویر ابھرتی ہے جو خوش شکل ہے، جوان ہے لیکن بال الجھے ہوئے ہیں آنکھیں سرخ ہیں، پپوٹے متورّم ہیں، کپڑے میلے کچیلے ہیں اور گریبان کھلا ہوا ہے۔ یہ صورتِ حال اس بات کی غماز ہے کہ عبید کسی ایسے دکھ میں مبتلا ہے جس دکھ نے اسے ذات اور کائنات دونوں سے بے نیاز کر دیا ہے اور وہ دکھ ہے غمِ جاناں۔ ہم جس نتیجہ تک پہونچے ہیں اس تک پہونچنے کے لئے لفظِ بچارہ کو بھی دھیان میں رکھنا ہوگا۔ نظیر اکبرآبادی نے ہنسوں کے جوڑے پر جو نظم لکھی ہے اس میں فراق زدہ ہنس کے لئے ہنس بچارا کی ترکیب استعمال کی ہے۔

اگر ہم مزید گہرائی میں جائیں تو اس مصرع میں دو مستقل بالذات آفاقی حقائق بیان کئے گئے ہیں پہلی حقیقت ہے عبید بچارہ کیا کرے اور دوسری حقیقت ہے دنیا ہے بے وفا۔ پہلی حقیقت میں ایک سماجی مسئلہ پر بحث کی گئی ہے ایسا مسئلہ جو انسان کے قدیم ترین ماضی سے آج کے جدید ترین حال تک پھیلا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ گھر انسان کا وہ اولین اور اساسی ادارہ ہے جس پر انسانی زندگی کے سارے نظاموں کی عمارت استوار ہے۔ گھر کی تشکیل جوڑے کی باہمی رضامندی سے ہوتی ہے۔ اگر مجوزہ جوڑے کی ایک فرد جوڑا بننے کے لئے تیار نہ ہو تو پھر گھر نہیں بن سکتا جو انسان کی سب سے پہلی اور بڑی معاشرتی ضرورت ہے لیکن موجودہ صورتِ حال میں ایسا نہیں ہوا بلکہ وہ پہلے جوڑا بننے پر راضی تھی لیکن بعد میں کسی سماجی مجبوری کے سبب اسے انکار کرنا پڑا، لفظِ بے وفا اسی جانب اشارہ ہے اور یہی عبید کے غمِ جاناں کا سرچشمہ ہے۔ مصرع کے پہلے جزء کا ایک دقیق ترین مفہوم بھی لفظ بچارہ سے سمجھ میں آتا ہے یعنی عبید ایسا جوان ہے جس کے پاس اپنے مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کوئی چارہ و تدبیر نہیں ہے وہ فطرت اور ماحول کے جبر میں گرفتار ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ شاعر اختیار کے مقابلہ میں جبر کے نظریہ کو ترجیح دیتا ہے ان دونوں نظریوں پر ہم اگلی سطور میں بحث کریں گے۔ اس مصرع میں دوسری حقیقت جو بیان کی گئی ہے وہ ہے دنیا کی بے وفائی۔ یہ اتنی بڑی سچائی ہے کہ پوری دنیا کے سارے فلسفے اسی کے گرد گھومتے ہیں۔ اس دنیا کی کوئی شے انسان کی ہمیشہ ساتھی نہیں ہے۔ یہ گزرتے ہوئے غیر محسوس لمحات، یہ روز و شب کی آمد و رفت، سانسوں کا ٹوٹنا اور جڑنا، ڈھلتی ہوئی عمر، خرچ ہوتا ہوا سرمایہ، پرانے ہوتے ہوئے لباس اور منہدم ہوتے ہوئے مکانات ------- غرض کون سی ایسی شے ہے جو ہمیشہ کے لئے انسان کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہے اور پھر خود اس دنیا سے جاتا ہوا انسان کب اس دنیا کا ساتھ دینے کے لئے رکتا ہے غرض کہ دنیا ہے بے وفا۔

گفتگو نامکمل رہ جائے گی اگر میں لطافتِ کلام کے ایک رخ کی طرف متوجہ نہ کروں اور وہ یہ ہے کہ جس طرح عُلیا بلند ترین مونث شخصیت کو کہتے ہیں (عُلیا حضرت کی ترکیب ماضی میں مستعمل رہی ہے) اسی طرح دنیا پست ترین مونث شخصیت کو کہا جاتا ہے چونکہ دنیا پست ترین ہے لہٰذا اس کے خلاف بلبل نے جو بیان دیا ہے وہ نیچی ڈالی سے نہیں دیا اونچی اور بلند ترین ڈالی سے دیا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ مضامین عالیہ کے جو سمندر اس شعر میں موجیں مار رہے ہیں وہ ان معروضات کو پڑھنے کے بعد قارئین سے پوشیدہ نہیں ہوں گے لیکن اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اس شعر میں یہ مذکور نہیں ہے کہ یہ بلبل مادہ ہے یا نر؟ اردو شاعری میں بلبل کو نر و مادہ دونوں طریقوں سے نظم کیا جاتا ہے جیسا کہ ایک مصرع میں ہے کہ ''بلبل چہک رہا ہے'' جبکہ دوسرے مصرع میں شاعر نے کہا ہے کہ ''بلبلیں پھول لئے پھرتی تھیں''، یہاں کوئی ایسا قرینہ یا صیغہ نہیں ہے جس سے بلبل کی جنس کی تعیین کی جاسکے لیکن اس شعر کی بلاغت کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ معنوی قرینے کو دریافت کرنے سے ہم اس کا حل معلوم کر لیتے ہیں۔ یہ عام نفسیاتی قاعدہ ہے کہ ہمدردی، مہر و الفت اور دوسرے کے غم کو محسوس کرنے کا جذبہ نر کے مقابل مادہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ شاعر نے بلبل کی زبان سے بچارہ کہلوا کر یہ اشارہ کر دیا ہے کہ شعر کی بلبل مادہ ہے۔

• ہم نے اوپر کی سطور میں جبر و اختیار پر بحث کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ اس بحث کے لئے ہم ان تین اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کے مصرع ابتداء میں تحریر کئے جاچکے ہیں۔ پہلا مصرع تھا کہ ع کہ خوشبو آ نہیں سکتی کبھی کاغذ کے پھولوں سے۔ شاعر نے کبھی کا لفظ رکھ کر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے کاغذی پھولوں سے خوشبو کی نفی کی ہے یعنی وہ کاغذی پھولوں کو مجبور محض سمجھتا ہے۔ اگرچہ نظریہ جبر شاعروں کا بہت من پسند نظریہ ہے۔ میر تقی میر

کا وہ شعر کسے یاد نہیں کہ "ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی"۔ خیام نے اپنی رباعیوں میں جبر وقدر پر بہت بحث کی ہے اسے بھی جبر ہی کا نظریہ پسند تھا لیکن مختلف شعراء نے جو سینکڑوں شعروں میں بات کہی ہے وہ ایک مصرع میں انتہائی ہنر کے ساتھ شاعر نے نظم کی ہے کہ خوشبو آ نہیں سکتی کبھی کاغذ کے پھولوں سے۔

دنیا کی کوئی شے بو سے خالی نہیں ہے۔ خود کاغذ کی بو ہوتی ہے اور مختلف قسم کے کاغذوں کی بو بھی مختلف قسم کی ہوتی ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ ہر بو صرف بو ہے وہ خوش یا بد اس وقت ہوتی ہے جب شامہ اسے محسوس کرے یعنی خوشبو اور بدبو کے معیار ذاتی ہیں۔ عین ممکن ہے کہ جو میرے نزدیک خوشبو ہو وہ آپ کے نزدیک بدبو ہو لہٰذا اگر کسی کے نزدیک کاغذ کی بو خوشبو ہو تو کیا کاغذی پھولوں سے وہ خوشبو نہیں آئے گی؟ یقیناً آئے گی لیکن اس کے باوجود شاعر کا نظریہ نہیں ٹوٹتا اس لئے کہ اس کا آنا پھولوں کے ارادے پر موقوف نہیں ہے جبری ہے۔ اسی طرح یہ سوال بھی اٹھایا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص رکھے ہوئے کاغذی پھولوں پر کوئی خوشبو لگا دے تو کیا وہ خوشبو ان پھولوں سے نہیں آئے گی؟ یقیناً آئے گی لیکن اس سے بھی شاعر کا نظریہ جبر متاثر نہیں ہوتا اس لئے کہ صورتِ مذکورہ میں خوشبو آنے کا عمل پھولوں سے نہیں بلکہ خوشبو لگانے والے سے متعلق ہے۔ البتہ یہ بات واضح نہیں ہے کہ کاغذ کے پھولوں سے بدبو آ سکتی ہے یا نہیں؟ اسی مفہوم جبر وقدر کی وضاحت اس مصرع میں ہے کہ

وہی ہوتا ہے جو منظورِ خدا ہوتا ہے

اس میں تقدیر کا ایک مسلمہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ ہر کام مشیتِ الٰہی سے متعلق ہے لہٰذا مدعی کے برا چاہنے سے کچھ نہیں بگڑ سکتا۔ اب یہاں شاعر یہ وضاحت کرنا بھول گیا ہے کہ مدعی کا برا چاہنا بھی مشیت الٰہی سے متعلق ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر متعلق ہو بھی تو نظریہ

تقدیر تو بہر حال ثابت ہے لیکن مندرجہ ذیل شعر میں تقدیر کے سلسلہ میں نسبتاً معتدل نقطہ نظر کا اظہار کیا گیا ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اس شعر میں ایک متکلم (حاضر) ہے اور ایک مخاطب (حاضر) ہے اور دونوں پہلے ہی مصرع کے پہلے جزء میں موجود ہیں۔ ''خودی کو کر بلند اتنا''۔ جو شخص خودی کو بلند کرنے کا حکم دیتا ہے وہ متکلم ہے اور جس شخص کو خودی بلند کرنے کا حکم دیتا ہے وہ مخاطب ہے۔ تو ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ جب مخاطب خودی کو بلند کرلے تو خداوندِ عالم اس مخاطب کی تقدیر سے پہلے اس کی رضا معلوم کرے لیکن اس شعر میں ایک تیسرا شخص (واحد غائب) بھی ہے اور وہ بندہ ہے۔ لہٰذا شعر کا مطلب یہ ہوا کہ جب مخاطب اپنی خودی بلند کرے گا، تو خدا اس سے نہیں پوچھے گا کہ تیری رضا کیا ہے بلکہ بندہ کی مرضی معلوم کرے گا یعنی خودی کو بلند کیا مخاطب نے اور مرضی پوچھی گئی غائب سے۔ یہ اس شعر کا لطیف ترین پہلو ہے۔ اس کے علاوہ بہت خوبی کے ساتھ اس پر بحث کی گئی ہے کہ نوشتہ تقدیر ازلی ہے یا خدا انسان کے ہر ارادے کے وقت اس کی تقدیر معین کرتا ہے؟ تقدیر پہلے ہے یا بندہ پہلے ہے؟ اگر بندہ پہلے ہے اور تقدیر بعد میں ہے تو یہ ایک دقیق فلسفیانہ نکتہ ہے۔ جس میں بہت معتدل نظریہ کا اظہار کیا گیا ہے۔

اب ہم اردو زبان کے ذہین ترین اور طناز شاعر کے دیوان پر نگاہ ڈالتے ہیں تو وہاں ہمیں پہلے ہی شعر میں جبر اپنے پورے جلال و جمال کے ساتھ جگمگاتا ہوا نظر آتا ہے۔

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا

یعنی نقش وجود میں آنے پر بالکل راضی نہیں تھا لیکن کسی کی شوخیِ تحریر اسے وجود میں لے آئی اگرچہ یہ نقش اپنے وجود میں آنے کے لئے مجبور تھا لیکن فریاد کرنے میں مختار ہے۔ اور تلاش کرتا پھرتا ہے کہ وہ کس کی شوخیِ تحریر کا نتیجہ ہے۔ اب ہم جبر و اختیار کی جاں بخشی کرتے ہوئے خالص شعری مباحث کی طرف چلتے ہیں اور یہ معلوم کرتے ہیں کہ یہ نقشِ فریادی کیا ہے؟ سب سے پہلے ہمیں شاعر کو اس بات پر خراجِ تحسین پیش کرنا چاہئے کہ اس نے حمد میں طنز کا پہلو تلاش کیا ہے اور اس استادانہ مہارت کے ساتھ کہ نقش کو تحریر بنا کر اسے تصویر کے معنی سے نکال کے نقشِ لاحول اور نقشِ سلیمانی کے معنی پہنا دیئے ہیں (نقش لاحول لکھ اے خامۂ ہذیاں تحریر)۔ اگر اس شعر میں نقش فریادی سے نقشِ لاحول مراد نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟ شاعر نے اپنے فارسی اشعار کو نقش ہائے رنگ رنگ کہا ہے۔ اگر نقشِ فریادی سے اس کے اپنے اشعار مراد ہیں تو پھر خود شاعر کو یہ سوال نہیں کرنا چاہئے تھا کہ کس کی شوخیِ تحریر کا نتیجہ ہے۔ ایک شعر میں اس نے مزید وضاحت کی ہے۔

نقشِ نازِ بتِ طناز بہ آغوشِ رقیب

اگر نقش فریادی سے نازِ بتِ طناز کا نقش مراد ہے تو یقینی طور پر شوخیِ تحریر کا تعلق بتِ طناز کے بزرگوں سے ہوگا شاعر سے نہیں ہوگا اور مانی سے بھی نہیں ہوگا۔ ہمیں امید ہے کہ جب شارحین کی دیدہ ریزی دوسرے مصرع میں پیکرِ تصویر کی جگہ ہر پیکر تصویر کے استعمال کا جواز قواعد اور شواہد سے تلاش کر لے گی تو پھر نقش کی تحریر کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

میں نے مذکورہ بالا شعر میں اس اصول کو اپنانے کی کوشش کی کہ اگر شاعر کے کسی شعر کو سمجھنا ہو تو اس کے دوسرے شعروں کے حوالے سے سمجھنا چاہئے۔ اردو کی شعری روایت میں ایسے الفاظ کی بہت اہمیت ہے جو بظاہر غیر ضروری نظر آتے ہیں لیکن حقیقت

میں شعر فہمی میں کردار ادا کرتے ہیں اس کی بہترین مثال یہ شعر ہے۔

زخم پر چھڑکیں کہاں طفلانِ بے پروا نمک
کیا مزہ ہوتا اگر پتھر میں بھی ہوتا نمک

شاعر نے انتہائی استادانہ مہارت کے ساتھ اپنی ایذا پسندی کا اعلان کیا ہے اور اشارۃً ایک ایسی حقیقت بیان کردی ہے جس کی طرف اکثر نگاہیں متوجہ نہیں ہوتیں اور وہ حقیقت دوسرے مصرع کے لفظ ''بھی'' میں پوشیدہ ہے یعنی نمک میں تو نمک ہوتا ہی ہے اگر پتھر میں بھی ہوتا تو زخم پر اضافی نمک ڈالنے کی ضرورت نہ ہوتی اور مزہ مکمل ہو جاتا۔ یہاں تو صرف ایک ''بھی'' تھا اب دیکھیں کہ دوسرے مقام پر اس جیسے الفاظ کو موتیوں کی طرح جڑ کر کتنا مفید اور کارآمد بنا دیا ہے۔

جب میکدہ چھٹا تو، پھر، اب، کیا، جگہ کی قید
مسجد ہو میکدہ ہو کوئی خانقاہ ہو

جب جگہ کی قید ہی نہ رہی تو مسجد، مدرسہ اور خانقاہ کا ذکر کر کے اسے دوبارہ مقید کرنے کی کیا ضرورت تھی صرف یہ کہہ دینا کافی تھا کہ کوئی بھی جگہ ہو لیکن یہی بڑی شاعری کا کمال ہے کہ اس نے میکدہ اور مسجد و مدرسہ و خانقاہ کے تضاد سے معنی میں جان ڈالی ہے اس کے ساتھ ہی تو، پھر، اب، کیا جیسے الفاظ سے مفہومِ شعر کو زمین سے آسمان پر پہنچا دیا ہے۔ دوسرے مصرعے میں یا کی جگہ کوئی کو استعمال کر کے خانقاہ میں جو عمومیت پیدا کی ہے وہ اس شعر کی جان ہے۔ یہی فن اس مصرع میں بھی ہے

بہت نکلے مرے ارمان لیکن، پھر بھی کم نکلے

لیکن اور پھر بھی کا ایک ساتھ استعمال بہت دقیق مفاہیم کا حامل ہے جس میں بات کی اہمیت کو اجاگر کرنا بھی شامل ہے۔ یہی عمل حشو و زوائد کو مونگے اور موتی بنانے کا عمل کہلاتا ہے۔

عہد ساز شاعری کی یہ خوبی ہوتی ہے کہ اس کے ایک ایک شعر میں بیک وقت کئی ابعاد(Dimensions) چھپے ہوئے ہوتے ہیں جو سطحی نگاہوں سے نظر نہیں آتے۔ یہ شعر اپنے ابعاد میں بے مثال ہے۔

کعبہ کس منہ سے جاؤ گے غالب
شرم تم کو مگر نہیں آتی

اس شعر میں غالب نے اپنے جذبہ اخلاص کی بے ساختہ ترجمانی کے ساتھ ساتھ اپنے عہد کے بعض معاشرتی خصوصیات نمایاں کئے ہیں۔ اس کا پہلا عظیم انکشاف یہ ہے کہ اس کے عہد میں جب لوگ سفر اختیار کرتے تھے تو سواریوں سے نہیں بلکہ منہ سے جایا کرتے تھے اور دوسرا انکشاف اس سے بھی زیادہ عظیم ہے کہ آج ہر انسان کا ایک منہ ہوتا ہے جبکہ غدر کے قریبی دور میں ایک انسان کے متعدد منہ ہوا کرتے تھے یہی سبب ہے کہ غالب کو یہ سوچنا پڑا کہ کس منہ سے جائے؟ معنی کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ اس شعر میں غالب تخلص نہ ہو بلکہ لغوی معنی میں استعمال ہوا ہو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم سفر تو سارے ہی مُنہوں سے کرو گے لیکن یہ بتلاؤ کہ غالب مسافت کس منہ سے طے کرو گے؟ اب رہ گیا یہ سوال کہ اس میں شرم آنے والی بات کیا ہے؟ تو شاعر نے اس مسئلہ کو شارحین کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے اور ہمیں بھی اس بات کو مستقبل کے شارحین پر چھوڑ دینا چاہیے۔

• غالب کے مطالعہ کا ایک رخ اور بھی ہے۔ عام طور سے غالب کے قاری اس رخ سے متعارف نہیں ہیں۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ غالب اپنے مضامین کو عام شاعروں کی طرح دو مصرعوں میں نظم کرتا ہے یعنی وہ دونوں مصرعے مل کر ایک مضمون کی اکائی بنتے ہیں حالانکہ اگر غور کیا جائے تو غالب کا ہر مصرع مضمون کی اکائی ہے۔ دور کیوں جایئے

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کعبہ کس منہ سے جاؤ گے غالب
جب میکدہ چھٹا تو، پھر، اب، کیا جگہ کی قید

جس طرح یہ مصرعے اپنی ذات میں مضمون کی مکمل اکائی ہیں اسی طرح اس کے

دیوان کے سارے مصرع معنی کے اعتبار سے مکمل ہیں۔لہٰذا اگر دو مختلف غزلوں کے مصرعوں کو جوڑ کر شعر بنایا جائے تو لاکھوں کی تعداد میں نئے مضامین کے جلوہ گر ہونے کا امکان ہے۔

دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی
حیراں ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں

میں ریل کے ایک ڈبے میں کراچی سے لاہور کی طرف سفر کر رہا ہوں۔اسی دوران یہ سطریں بھی سپردِ قلم ہو رہی ہیں۔ریل چلتے چلتے رک گئی ہے۔میں نے ماموریِ برق کو بلا کر پوچھا کہ یہ کون سا اسٹیشن ہے اور گاڑی کس لئے رکی ہے۔اس نے بتلایا کہ گارڈ نے کسی وجہ سے روکی ہے اور اسٹیشن چتوکی ہے۔اس سوال و جواب پر فی البدیہہ ایک مطلع ذہن میں آیا جسے سنا کر اجازت چاہ رہا ہوں۔

کون سا یہ اسٹیشن ہے گاڑی کس نے روکی ہے
گارڈ نے گاڑی روکی ہے اسٹیشن چتوکی ہے

نصف شب کا عمل ہے یا شاید کچھ بعد کا اور میں کلر کہار کے ایک ریسٹ ہاؤس میں بیٹھا ہوا آپ سے خطاب کا شرف حاصل کر رہا ہوں۔ یہ ہفوات ولغویات جو پچھلے اوراق میں آپ نے ملاحظہ فرمائیں، میں ان کے لئے آپ سے معذرت خواہ ہوں۔ انسان کی مزاجی کیفیات کو ہمیشہ یکساں نہیں ہونا چاہئے یہ بھی ضروری ہے کہ گاہے گاہے انسان اپنے دل کو پاسبانِ عقل سے چھڑالیا کرے لہٰذا کبھی کبھی بے تکی، مہمل اور غیر معقول باتوں کو بھی برداشت کر لینا چاہئے۔ جن کے مطالعہ کی زحمت دینے پر ایک بار پھر آپ سے معذرت خواہ ہوں۔ لیکن یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ میں نے اپنی دانست میں استدلال کے وہی سلیقے اور طریقے برتے ہیں جو ہماری دنیائے حکمت ودانش میں رائج ہیں۔ آپ کو میری ساری دلیلوں، موشگافیوں اور استدلالوں سے اختلاف کا حق حاصل ہے لیکن یہ کہنے کا حق حاصل نہیں ہے کہ میری مذکورہ ساری گفتگو لاطائل مہملات کا طومار ہے۔ اگر آپ میری باتوں کو رد کرنا چاہتے ہیں تو دلیلوں سے رد کیجئے۔ لیکن آپ ایسا نہیں کریں گے۔ اسے مہمل کہہ کر نظر انداز کر دیں گے۔ چلئے میں آپ کی بات کی تائید کرتا ہوں اور یہ اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے جو کچھ لکھا وہ لایعنی ہنسوڑ پن تھا، مستند اور معقول اشعار کی تضحیک تھی اور رائج الوقت تنقید وتحقیق کا تمسخر تھا لیکن اس بات پر میرا اصرار قائم ہے کہ میں نے جو باتیں لکھی

ہیں ان کی دلیل بھی فراہم کی ہے اور قدم قدم پر استدلال بھی قائم کئے ہیں پھر بھی مجھے یقین ہے کہ آپ ان ساری دلیلوں کو مہمل اور بے معنی ہی قرار دیں گے۔

یہاں ایک تلخ حقیقت سامنے آرہی ہے جو اس مزاح کے بطن سے پیدا ہونے والی انتہائی سنجیدہ حقیقت ہے کہ جب استدلالوں کا یہ حال ہے تو تاریخ انسانیت کے پھیلے ہوئے دشت میں نہ معلوم کتنے فلسفے، کتنے نظام، کتنے نظریات، کتنے ادیان و مذاہب اور کتنے فرق ومسالک ایسے ہی استدلالوں سے بنے ہوں گے اور انہیں بھی قبول کرنے والے مل گئے ہوں گے یعنی یہ کرۂ ارض افکار ونظریات اور ادیان ومعتقدات کا ایسا جنگل ہے جس میں حق وصداقت کا تلاش کرنا اگر ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں۔ اب ہم یہاں سے اس موضوع کی طرف بڑھ رہے ہیں کہ دلیلوں کی اپنی ذاتی حیثیت کیا ہے؟ کیا دنیا میں رائج الوقت طریقہ ہائے استدلال کسی موضوع کی حقانیت کے اثبات کے لئے کافی وشافی ہیں؟

تعارف منطق

اسے سمجھنے کے لئے علم منطق پر ایک سرسری نظر ڈالنی ہوگی۔ علمائے منطق نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ ایک ایسا قانونی آلہ ہے جس کے استعمال سے ذہنِ انسانی فکر کی غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے۔ یعنی منطق صحیح فکر کرنے کے نظام کا نام ہے۔ اسے آلہ کہا گیا ہے۔ علوم آلیہ ان علوم کو کہا جاتا ہے جو فی الذات اپنی کوئی افادیت نہ رکھتے ہوں بلکہ دوسرے علوم کے لئے آلے اور اوزار کا کام دیتے ہوں، اس کے مقابل علوم استقلالیہ ہیں جو اپنی ذات میں قابلِ افادہ ہوتے ہیں۔ مشائین کا خیال ہے کہ منطق علوم آلیہ میں ہے جب کہ اشراقیین کا نظریہ اس کے برخلاف ہے وہ اسے علم استقلالی قرار دیتے ہیں۔ اب ہم یہ دیکھتے چلیں کہ اس علم کا آغاز کب سے ہوا؟ انسان کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ فکر کرنے والا، نطق و بیان رکھنے والا اور ادراکِ کلیات کرنے والا جانور ہے۔ اگر ایسا ہی

ہے تو پھر منطق کو انسان کے ساتھ ہی وجود میں آنا چاہئے۔ لہٰذا ہمارے خیال میں یہ علم ابتدائے خلقتِ انسان سے انسان کا ہم سفر ہے۔ جب سے انسان دنیا میں ہے اور نطق و بیان اور فکر و دلیل کی توانائیوں کو کام میں لا رہا ہے اس وقت سے ہی وہ اُن قواعد پر عمل کر رہا ہے جو اُسے فکری خطاؤں سے محفوظ رکھ سکیں چاہے اُسے تصور و تصدیق، دلیل و حجت اور قضیہ و قیاس کے نام بھی نہ معلوم ہوں اس لئے کہ اصل منطق اصطلاحوں میں یا کتابوں میں نہیں ہے۔ اصل منطق انسان کے اپنے ذہن میں ہے۔

ہرمس الہرامسہ

تاریخ علم منطق میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اس علم کا واضع کون ہے؟
بعض محققین ہرمس الہرامسہ کو اس کا واضع بتلاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ عربی کا لفظ ہرمس در حقیقت یونانی لفظ ارمیس کی تعریب ہے جو سیارہ عطارد کا نام ہے۔ ابن جلجل کے مطابق اہم ہرامسہ تین ہیں۔ ہرمس اول طوفان نوح سے قبل کی شخصیت ہیں۔ ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کے جد کیومرث تھے۔ عبرانی ہرمس اول کو اخنوخ بھی کہتے ہیں اور انھیں کو مسلمان محققین ادریس علیہ السلام کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کا شجرہ نسب ادریس بن شیث بن آدم ہے کیومرث آدم ہی کا عجمی نام ہے۔ مسلمان مورخین نے ہرمس اول کو حکمت اور علوم عقلیہ کا معلم اول قرار دیا ہے لہٰذا منطق جو حکمت اور علوم عقلیہ کا بنیادی لازمہ ہے اس کا بانی بھی حضرت ادریس ہی کو قرار دیا جاتا ہے۔ ہرمس دوم طوفان نوح کے بعد کی شخصیت ہیں۔ ان کی سکونت بابل میں تھی۔ ہرمس سوم یہ بھی طوفان کے بعد کی شخصیت ہیں اور یہ مصر میں سکونت پذیر تھے۔

ہمیں قدیم تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے ہرامسہ کا ایک گروہ ملتا ہے۔ یہ لوگ اپنے استاد ہرمس حکیم کے نام سے منسوب ہیں۔ یہ مصری فلاسفہ ہیں لیکن اتنے قدیم ہیں کہ

ان کے عہد کی صحیح نشان دہی مشکل ہے۔ان کی کتابیں عرصہ تک محفوظ رہیں لیکن اب نایاب ہیں البتہ بعض یونانی کتابوں میں ان کے افکار ونظریات کے حوالے مل جاتے ہیں۔ان کے نظریات کے لئے انگریزی میں Hermetism کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔یہ لوگ ایسے عالم کے قائل تھے جو طبیعت کے ماوراء موجود ہو۔اگر اس نظریہ کی نسبت ہرامسہ کی طرف درست ہے تو نظریہ وحدیت کے حوالے سے نظریہ روحیت کو،تاریخی اعتبار سے،مادیت کے نظریہ پر سبقت حاصل ہوگی۔

ارسطو

بعض حکماء کے خیال میں ارسطو منطق کا موجد ہے۔اگر ارسطو کو علم منطق کا موجد مان لیا جائے تو سقراط اور افلاطون کے استدلالوں کو کس خانے میں رکھا جائے گا جو منطقی قواعد پر سرتاپا استوار ہیں جب کہ یہ دونوں فلسفی ارسطو سے قبل کے ہیں۔ پانچ سو سال قبل مسیح یونان میں فلسفیوں کا ایک گروہ پیدا ہوا جو مختلف فلسفیانہ مباحث اور اصولوں کے ٹکراؤ کو دیکھ کر اس نتیجہ تک پہنچا کہ کسی طور بھی حقیقت کا سراغ لگانا ممکن نہیں ہے اور بنیادی بات یہ ہے کہ انسان حقیقت تک پہنچنے سے معذور اور عاجز ہے۔اگر حقیقت تک پہنچنا ممکن ہوتا تو ایک ایک موضوع پر اتنی ساری متضاد بحثیں نہ ہوتیں۔ ہر ایک فقط اپنی کہہ رہا ہے اور دوسرے کی بات کی تردید کئے جارہا ہے۔اگر انسان بحث وجدل کے اسالیب سے واقف ہو تو جسے چاہے ثابت کرے اور جس بات کو چاہے رد کردے۔اس نظریہ کے ماننے والوں کو سوفسطائی کہا گیا اور ان کے طریقہ بحث کو سفسطہ کا نام دیا گیا۔یہ لوگ اُجرت لے کر نوجوانوں کو جدل اور مناظرہ ومباحثہ کا درس دیا کرتے تھے۔سقراط نے اس نظریہ کا بھرپور مقابلہ کیا،ان کی دلیلوں کا ابطال کیا اور صحیح طریقہ استدلال سے اس معاشرہ کو آشنا

کرنا شروع کیا، سقراط کے بعد اس کے شاگرد افلاطون نے بھی ساری زندگی اسی نصب العین پر کام کیا یہاں تک کہ ارسطو نے اپنے استاد اور استاد کے استاد کے سکھلائے ہوئے اصول وقواعد کو مرتب کیا اور علم منطق کو ایک مستقل نظام فکر کی صورت میں مرتب کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا۔

ہمیں خود ارسطو کے جملوں سے ایسے معلومات حاصل ہوتے ہیں جنھیں فیصلہ کن بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن سینا نے منطق شفاء (باب سفسطہ) میں ارسطو کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''ہمیں قیاسات کے بارے میں متقدمین سے جو میراث ملی ہے وہ مختصر قواعد وضوابط پر مشتمل ہے۔ لہٰذا ان کی تفصیلات، قیاسات کے شرائط کے حوالے سے ان کی تقسیم، قیاس منتج اور غیر منتج کا فرق اور دیگر احکام، یہ ایسے امور تھے کہ ہم نے ان میں بہت جدوجہد کی، راتیں جاگ کر گزاریں یہاں تک کہ ہم موجودہ صورت میں انھیں ترتیب دینے پر قادر ہوئے۔ تو جو لوگ ہمارے بعد آئیں گے وہ اگر اس میں اضافہ یا ترمیم کی ضرورت محسوس کریں تو انھیں غلطی کی اصلاح کرنی چاہیے اور کمی کو پورا کرنا چاہیے۔'' اس حوالے سے جو کچھ ہم پر منکشف ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اولاً ارسطو اس بات کا معترف ہے کہ منطق اسے متقدمین سے میراث کے طور پر ملی ہے۔ اگر چہ کہ بحث قیاس بہت مختصر تھی لیکن دیگر چیزوں کے بارے میں اس نے کچھ نہیں بتلایا۔ ثانیاً ارسطو نے اپنی منطق کو حرف آخر قرار نہیں دیا ہے وہ اس کی خوبیوں اور خامیوں (دونوں) سے آگاہ ہے لہٰذا اپنی منطق میں اصلاح کے دروازے کو کھلا قرار دیتا ہے۔ اگر ہم مذکورہ باتوں کے ساتھ ہرمس الہرامسہ کو بھی پیش نظر رکھیں تو نتیجہ یہی ہوگا کہ یہ علم بہت قدیم ہے جسے تدوین کی صورت میں پہلی مرتبہ ارسطو نے پیش کیا۔ ارسطو نے اس علم کا نام تحلیل رکھا تھا جسے بعد میں ارغنون کے نام سے مرتب کیا گیا اور ارسطو کے شارحین نے اسے منطق کے نام سے موسوم کیا۔

تقسیمِ ابواب

عہدِ قدیم سے منطق کے ابواب کی تقسیم مندرجہ ذیل ہے۔ منطق کے ابواب نو (۹) ہیں۔

۱۔ مقدمات (ایساغوجی) کلی وجزئی،، بحث الفاظ

۲۔ معرّف

۳۔ قضایا اور اس کی اقسام عکس ونقیض وغیرہ

۴۔ قیاس اور اس کے اشکال

۵۔ برہان

۶۔ جدل

۷۔ خطابہ

۸۔ شعر

۹۔ مغالطہ

چوتھا باب صورتِ قیاس کے اعتبار سے ہے کہ قیاس کرنے کے لئے مقدمات کی ترتیب اور ان کی صورت کیا ہونی چاہئے جب کہ آخری پانچ ابواب قیاس کے مادہ کے اعتبار سے ہیں کہ مادہ یقینی ہے یا ظنی، وہمی ہے یا خیالی۔ واضح رہے کہ یہ ترتیب ارسطو کے بعد کی ہے ورنہ ارسطو نے تو اپنی منطق کا آغاز صناعۃ الجدل اور فن خطابت نے کیا ہے۔ (ارسطو کے عہد کے تاریخی پس منظر میں اگر اس کی منطق کا مطالعہ کیا جائے تو بہت دلچسپ نتائج ہم پر منکشف ہوتے ہیں لیکن اس مختصر گفتگو میں اس کی گنجائش نہیں ہے) یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اگرچہ سارے ابواب ارسطو کے معین کردہ ہیں لیکن ایساغوجی فرفوریوس (۲۳۳۔۳۰۵) کی تحریر ہے جو اس نے منطق ارسطو پر مقدمہ کے طور پر لکھی تھی۔

سفسطہ

گزشتہ سطور میں ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ یونانی عقلیات میں سفسطہ کا رواج پہلے ہے اور منطق کا رواج عام بعد میں اب ہم اس پر مزید گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی فکر میں غلطیوں اور خطاؤں کا امکان و وقوع دونوں ثابت ہیں۔ دنیا میں ہزاروں نظریات ہیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔ سینکڑوں علوم ہیں اور ہر علم میں علماء کے آراء وافکار ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔ کتنے نظام اس وقت دنیا میں رائج ہیں جو ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ دور کیوں جایئے خود اپنی ذات میں تجربہ کرلیں کہ آپ کل تک ایک بات کو درست سمجھتے تھے اور آج آپ کو معلوم ہوا کہ وہ بات درست نہیں ہے اور آپ نے اپنی رائے تبدیل کردی۔ اس مشاہدہ سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ افکار ونظریات اور ادیان ومعتقدات کے اس انبوہ میں سے ہر ایک کی تصدیق ممکن نہیں ہے۔ سچ ایک ہی ہوگا۔ یہ عین مشاہداتی اور بدیہی بات ہے اور اس کا انکار بدیہی کا انکار ہوگا۔

پانچویں صدی قبل مسیح میں ایک ایسا گروہ ظاہر ہوا جس نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے ہیں خارج میں ان کی کوئی حقیقت و واقعیت نہیں ہے ان کا نظریہ یہ تھا کہ انسان جو یہ سمجھتا ہے کہ فلاں چیز خارج میں موجود ہے، ایسا نہیں ہے بلکہ اس کی قوت مدرکہ[1] کا کرشمہ اور محصول ہے۔ ذہن سے باہر کسی شے کا کوئی وجود نہیں ہے جس تک انسان پہنچنا چاہتا ہے۔ کسی موہوم، معدوم یا خیالی شے کا حاصل کرلینا کوئی کمال نہیں ہے۔ پروٹاگورس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہی ہر شے کا پیمانہ ہے۔ لہٰذا جو حکم انسان کے فہم وادراک کے مطابق ہو وہ حق ہے ورنہ باطل ہے لہٰذا اگر دو انسان ایک مسئلہ میں دو متضاد رائے رکھتے

---

[1] حکماء کی نگاہ میں قوت مدرکہ، ذہن اور عقل ایک ہی شئے کے تین نام ہیں۔

ہوں تو ہر ایک کے لئے اسکی رائے بالکل حق اور صحیح ہے جب کہ وہی رائے دوسرے کی نسبت سے غلط اور باطل ہے اس لئے کہ خارج میں ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کا ادراک کیا جاسکے۔ گورگیاس نے کہا کہ ہمارے پاس اس بات کی دلیلیں ہیں کہ خارج میں کسی شے کا پایا جانا محال ہے اور اگر ہم خارج میں کسی شے کا وجود فرض بھی کر لیں تو اسے پہچان لینا اور دوسرے کو پہچنوا دینا محال ہے۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے ان کے خلاف بحثیں کیں اور استدلالات قائم کیئے۔ ارسطو کے بعد لاادریین کا گروہ پیدا ہوا۔ انہوں نے خارج کے وجود سے تو انکار نہیں کیا لیکن یہ کہا کہ اس کے اثبات کا کوئی طریقہ نہیں ہے اس لئے کہ خارج کو معلوم کرنے کے طریقے عقل اور حس ہیں اور ان دونوں میں انتہائی کثرت سے غلطیاں ہوتی ہیں لہٰذا ان دونوں پر اطمینان نہیں کیا جاسکتا۔ ان سب لوگوں سے ہم ایک سوال کرنا چاہتے ہیں کہ اگر عقل وحس سے ادراک میں غلطیاں ہوتی ہیں تو آپ ان غلطیوں کو کس طرح ادراک کرتے ہیں اور انہیں کس عقل سے معلوم کرتے ہیں؟ یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ کچھ بدیہیات اور مسلّمات ایسے ہیں جو غلطیوں سے پاک ہیں اور آپ انہیں کو معیار بنا کر غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ کیا ہم عقل وحس سے غلطیوں کے صدور کے سبب اپنے سارے ادراکات و معلومات کی تردید کر کے بیٹھ جائیں؟ یہاں تک کہ یقینیات اور اوّلیات کا بھی انکار کردیں؟ کیا کوئی سوفسطائی یا لاادری چھت پر ٹہلتے ہوئے اپنی آنکھ کھلی نہ رکھے گا کہ کہیں چھت سے گر نہ جائے؟ کیا یہ لوگ اپنے ذاتی، خانوادگی اور معاشرتی مسائل میں اس لئے غور نہیں کریں گے کہ فکر سے غلطیاں بھی ہوتی ہیں۔ اگر نظریہ سے ہٹ کر عملی زندگی میں یہ لوگ اپنے نظریات ہی کے سائے میں زندگی گزارنا چاہیں تو زندگی کا ایک دن بھی نہیں گزار سکتے۔ انسانی معاشرہ کا بیل گاڑی کے عہد سے تیز رفتار خلائی سواریوں کے عہد میں داخل

ہو جانا کیا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ حس و عقل اپنی امکانی خطاؤں کے باوجود ترقی کی راہ پر گامزن ہیں اور حقائق سے قریب ہو رہے ہیں۔ حقائق تک پہونچنے کا واحد راستہ فکر ہے اور فکر ذہن کی حرکت کا نام ہے۔ ہم نے فکر کے مخالفین کا تذکرہ اس مقام پر اس لئے مناسب جانا کہ منطق کا واضح کردار پہلی مرتبہ انہیں کے خلاف سامنے آیا تھا۔ واضح رہے کہ یہاں منطق سے مراد تدوینی ہے منطقِ فطری نہیں۔

فکر کی تعریف

فکر ذہن کا ایسا سفر ہے جو مرادِ مجہول [1] سے اُن مقدمات کی طرف ہوتا ہے جو اس مجہول کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں اور پھر ان مذکورہ مقدمات سے ذہن دوبارہ مراد مجہول کی طرف واپس آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ذہن میں پہلے سے ذخیرہ شدہ معلومات کو اس طریقہ سے ترتیب دینا کہ وہ معلومات مجہول کو معلوم بنالیں۔ ذہن میں پہلے سے حاصل شدہ یا ذخیرہ شدہ معلومات کیا ہیں؟ اسے اس طرح سمجھنا چاہئے کہ بچہ جب دنیا میں آتا ہے تو ورقِ سادہ کی مانند ہوتا ہے اسے کچھ نہیں معلوم ہوتا۔ پھر وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے، سونگھتا ہے، چکھتا ہے اور چھوتا ہے اور ان اعمال و افعال سے اس کی ابتدائی کیفیت تبدیل ہو جاتی ہے اور وہ کچھ چیزوں کو جاننے لگتا ہے اور جنہیں وہ جاننے لگتا ہے وہ اس کے ذہنی خزانے میں محفوظ ہوتی جاتی ہیں۔ یہ محسوسات یعنی باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ اور لامسہ کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ہے۔ یہ ابتدائی ادراک ہے اس میں ذہن کی حیثیت گویا ایک آئینہ کی طرح ہوتی ہے کہ اپنے کسی تصرف کے بغیر چیز جیسی ہے ذہن ویسی ہی قبول کر لیتا ہے۔ یہ علم کا اوّلین اور اساسی مرحلہ ہے اور دنیا کے سارے علوم کا منبع اور سرچشمہ یہی علم ہے۔ اس علم سے ہٹ کر بچہ میں کچھ کیفیتوں کا بروز ہوتا ہے مثلاً والدین سے

---

[1] بچے نے پوچھا کہ جنگل کیا ہے؟ اس کو زمین معلوم ہے، ٹکڑا معلوم ہے، درخت معلوم ہے، کثرت کا مفہوم اس کو معلوم ہے لیکن وہ جنگل نہیں جانتا اور آپ اس مجہول کو کشف کرنا چاہتے ہیں تو یوں کہیں گے کہ زمین کا ایسا ٹکڑا جس میں کثرت سے درخت ہوں جنگل کہلاتا ہے۔

محبت، دشمن سے نفرت، ضرر پہنچانے والی چیزوں سے خوف، غمگین ہونا اور خوش ہونا وغیرہ۔ یہ وہ مفاہیم ہیں جن میں مادّہ اور مقدار کا دخل نہیں ہے۔ پہلا علم حواس پنجگانہ کے ذریعہ جانوروں اور انسانوں میں مشترک ہے۔ جذبوں اور کیفیتوں کا علم بھی بہت حد تک حیوان و انسان میں مشترک ہے۔

معلوم اور مجہول

جیسے ہی ذہن انسانی کو ابتدائی ادراک کے ذریعہ کافی مواد مل جاتا ہے تو وہ اُن میں تصرف شروع کر دیتا ہے اور انہیں مرتب کر کے ایسے جدید معلومات تک پہنچتا ہے جو پہلے مجہولات تھے۔ اس صورت میں اب ذہن صرف آئینہ نہیں رہتا بلکہ فعال اور متصرف ہو جاتا ہے۔ ادراک کے اس اعلیٰ تر درجہ میں آ کر ذہن مفاہیم کلی کا ادراک، سلب و ایجاب کی نسبتوں کا ادراک اور استدلال اور طرق استدلال کا ادراک کرنے لگتا ہے۔ اب یہاں ہم علم کی ایک دوسری تقسیم پر گفتگو کریں گے۔ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ضروری اور نظری۔ ضروری اور بدیہی وہ علم ہے جس کے جاننے میں کسی غور و فکر کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ وہ بداھۃً حاصل ہوتا ہے جیسے وجود کا علم، عدم کا علم (تصورات) یا جیسے کل جزء سے بڑا ہے، سورج نکلا ہوا ہے، ایک دو کا آدھا ہے (تصدیقات) اس کے برخلاف نظری علم یہ ہے کہ اس کے جاننے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی مرحلہ میں فکر ذخیرہ شدہ معلومات کے ذریعہ مجہولات تک پہونچتی ہے۔ یعنی اگر فکر ان معلومات کو چھوڑ کر براہ راست مجہولات تک پہونچنا چاہے تو ممکن نہ ہوگا۔

کشفِ مجہول کا عمل

اب ہم دوبارہ لفظ بدل کر فکر کی تعریف کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا ذہنی اور عقلی عمل ہے جو معلوماتِ موجودہ میں کیا جاتا ہے تا کہ اس عمل کے ذریعہ مقصود و مطلوب تک پہنچا جا سکے اور وہی مقصود و مطلوب مجہول غائب کا علم ہے۔ اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ

مثلاً انسان پر ایک مسئلہ پوشیدہ تھا۔ اس نے سوچا کہ اس مسئلہ کو کھولنا اور معلوم کرنا چاہئے۔ لہٰذا پہلے اس نے دیکھا کہ یہ مسئلہ کس نوعیت کا ہے۔ جب اس کی نوعیت معلوم ہوگئی تو اب اس کے پاس جو پہلے سے ذخیرہ شدہ معلومات تھیں اس نے اُنھیں کھنگالا اور جانچا اور ان میں سے وہ معلومات نکال لیں جو درپیش مسئلہ میں کام آ سکتی تھیں۔ پھر انسان نے ان معلومات پر نگاہ ڈالنی شروع کی اور پرکھنا شروع کیا تا کہ ان میں غور کر سکے۔ پھر اس نے ان معلومات کو ذہن میں مرتب کرنا شروع کیا تا کہ وہ اس طرح مرتب ہو جائیں کہ وہ ان کے ذریعہ اپنے مقصود تک پہنچ سکے۔ مرتب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی معلومات کے مختلف اجزاء کو تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے اس طرح ترتیب دیا جائے کہ اُن میں ایک فطری نسبت پیدا ہو جائے جیسے کہ کتاب کے اوراق کو مفاہیم و مطالب کی تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے مرتب کیا جاتا ہے۔ الغرض جب وہ معلومات مرتب ہوگئیں تو اس نے اپنی عقل کا عمل شروع کیا تا کہ مطلوب تک پہونچ سکے یعنی مسئلہ حل ہو جائے اور مجہول معلوم بن جائے۔ جس بات کو ہم نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے وہ درحقیقت پانچ مرحلے ہیں۔

۱۔ مسئلہ کا پیش آنا

۲۔ مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنا

۳۔ ذہن کا سفر مسئلہ سے معلوماتِ موجودہ تک

۴۔ ذہن کا سفر اُن معلوماتِ موجودہ کے درمیان

۵۔ ذہن کا سفر معلومات کی ترتیب و تنظیم کے بعد مطلوبِ مجہول کی طرف۔

فکر کرنے میں انسان پر یہ پانچوں دور وارد ہوتے ہیں لیکن یہ سفر اتنا لطیف و سریع ہوتا ہے کہ انسان اس کا کوئی بار اپنے اوپر محسوس نہیں کرتا۔ اس بحث سے ہم اس نتیجہ تک پہونچے کہ فکر اس عمل کا نام ہے کہ چند امورِ معلومہ کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ امر

مجہول منکشف ہو جائے۔ یہاں یہ سوال بہت اہم اور ضروری ہے کہ کیا ذہن اس بات پر قادر ہے کہ معلومات کی ترتیب و ترکیب سے مجہول تک پہنچ سکے اور کسی مجہول کو کشف کر سکے؟ اسلئے کہ بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ مجہول کو معلوم بنانے کا صرف ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ انسان براہ راست اس خارجی دنیا سے استفادہ کرے اور اس براہ راست استفادہ سے مجہولات کو کشف کر کے اپنی معلومات میں اضافہ کرے۔ یعنی جدید معلومات حاصل کرنے کا صرف ایک طریقہ ہے کہ اپنے حواس کے ذریعہ براہ راست اشیاء کا علم حاصل کیا جائے لہٰذا تحقیق و تحصیل کا واحد راستہ تجربہ ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ یقیناً تجربہ کشفِ مجہول کا ایک اہم ذریعہ ہے لیکن اس کے علاوہ معلومات کی ترکیب و تالیف سے بھی کشفِ مجہول ہو سکتا ہے۔ اگر پہلے گروہ کے نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو منطق استدلال ایک بے فائدہ ذہنی ورزش کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

اب ہم پھر ذہن کے اعمال و افعال کی طرف واپس چلتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ کس قسم کے اعمال انجام دیتا ہے۔ ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ انسان حواس پنجگانہ کے ذریعہ اس کائنات کی چیزوں سے آشنائی حاصل کرتا ہے اور ان چیزوں کی تصویریں اپنے ذہن کے خزانے میں محفوظ کرتا چلا جاتا ہے یہ پہلا مرحلہ ہے۔ پھر کبھی کبھی کسی ضرورت کے تحت اس ذخیرہ شدہ معلومات میں سے حسب ضرورت معلومات کو چن کر الگ کر لیتا ہے اور یہ عمل مناسبت کے بغیر نہیں ہوتا بلکہ کسی معیّن اور طے شدہ مقصد کے تحت ایک تصویر دوسری تصویر سے جڑتی چلی جاتی ہے۔ تصویروں کو جمع کرنے اور انہیں وقتِ ضرورت چن لینے کے علاوہ ذہن ان تصویروں کی تحلیل بھی کرتا ہے اور انہیں ترکیب بھی دیتا ہے۔ مثلاً ہاتھی کے سر، کان، پشت اور پیروں کا الگ الگ تصور کر سکتا ہے یہ مادّہ کی تحلیل کی مثال ہے لیکن وہ ایک ہی چیز کو مفہوم کی اعتبار سے بھی تحلیل کر سکتا ہے مثلاً جب اس نے یہ معلوم کر لیا کہ انسان عقل

رکھنے والا جانور ہے تو وہ اسے عقل اور جانور میں تقسیم کر سکتا ہے جب کہ حقیقت میں یہ دونوں چیزیں انسان میں الگ الگ نہیں ہیں۔ یہ تحلیل تھی۔ اس طرح انسان کے ذہن نے سونے کے پہاڑ کا تصور کیا بظاہر ایسا کوئی پہاڑ موجود نہیں ہے تو پھر یہ انسان کے ذہن میں کیسے آیا؟ انسان نے سونا دیکھا ہوا تھا اور پہاڑ بھی پہلے سے دیکھا ہوا تھا ان دونوں کو ترکیب دیکر سونے کا پہاڑ فرض کر لیا۔ ذہن انسانی کا پانچواں کام تجرید ہے۔ کسی چیز کی ساری صفات یا سارے اجزاء میں سے ایک صفت یا ایک جزء کو لے لینا اور باقی کو نظر انداز کر دینا تجرید ہے۔ مثلاً ہاتھی میں بہت سے اجزاء ہیں سونڈ ہے، کان ہیں، پشت ہے، پاؤں ہیں، دم ہے ان میں سے ایک کو تصور کرنا اور باقی کو نظر انداز کر دینا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ذہن ہاتھی کی ساری چیزوں کو چھوڑ کر اس کی جسامت پر غور کرے (کم) یا اس کی ساخت پر غور کرے (کیف) یا اس پر غور کرے کہ وہ جنگل میں ہے یا حدیقۃ الحیوانات میں (اضافت)۔ اس کو دوسری مثال کے ذریعہ یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان نے ہمیشہ عدد کو معدود کے ساتھ پایا اور برتا ہے لیکن وہ عدد کے مفہوم پر بات کرنے کے لئے اس کو معدود سے الگ کر کے ایک مفہوم کلی کے طور پر سمجھتا ہے۔ اس نے عدد کے مفہوم کو معدود سے الگ کر کے سوچا بھی اور سمجھا بھی۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اسے کلی کی شکل دے کر خاص کو عام بھی کر دیا۔

اسی طرح اس نے مختلف لوگ دیکھے مختلف شکلوں صورتوں والے مختلف رنگ و نسل اور مختلف زبانوں کے بولنے والے لوگ دیکھے اور ان کے لئے ایک کلی بنا دی کہ یہ انسان ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کلی کبھی حواس پنجگانہ سے سمجھ میں نہیں آتی بلکہ افراد کو دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس مختصر سی بحث سے یہ اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے کہ منطق کا کشفِ مجہول کا دعویٰ غلط نہیں ہے خواہ مجہول نچلے درجہ کا ہو یا اعلیٰ درجہ کا۔ کسی نہ کسی حد تک فکر کشفِ مجہول کے فریضے کو انجام دیتی ہے۔

منطق کی افادیت

ذہن کے ادراک کی دو قسمیں ہیں (۱) کبھی وہ بعض چیزوں کا پوری طرح ادراک کرلیتا ہے۔ اُنہیں پرکھتا ہے، چھانتا ہے، پھٹکتا ہے اور پوری طرح سمجھ لینے کے بعد ان کا یقین کرلیتا ہے جیسے ظلم کا برا ہونا۔ مظلوم کی مدد کا اچھا ہونا۔ علم کا اچھا ہونا جہالت کا برا ہونا۔ دو اور دو کا مل کر چار ہونا۔ ایسے مسائل میں دنیا کی ساری عقلیں متفق ہوتی ہیں۔ اگر سارے انسانوں سے الگ الگ بھی پوچھا جائے تو ان کا جواب ایک ہی ہوگا۔ ان چیزوں کا انکار اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اگر انسان ان کا انکار کرے تو یہ اپنے محسوسات، مشاہدات اور ذاتی تجربات کے انکار کے مترادف ہوگا گویا خود اس نے اپنے وجود کا انکار کردیا اور (۲) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو ذہن پوری طرح سمجھ نہیں پاتا اور پورے غور وفکر کے باوجود نفیاً یا اثباتاً ان پر حتمی حکم لگانے سے قاصر رہتا ہے۔ فلسفہ کے اکثر مسائل ایسے ہی ہیں۔ ان مسائل کے تجزیہ و تحلیل کے لئے اور کسی حتمی رائے تک پہونچنے کیلئے کسی حد تک منطقِ استدلال کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خواہ ہم پوری افادیت کے قائل نہ بھی ہوں۔

علوم عقلیہ کی تاریخ میں منطق کے مخالفین منطق کے مؤیدین سے کم طاقتور نہیں ہیں۔ جو لوگ منطق کی افادیت کے قائل نہیں ہیں ان میں مشرق میں ابوسعید ابوالخیر، ابن تیمیہ (الرد علی المنطق) جلال الدین سیوطی (صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام) امین استرابادی (فوائد مدنیہ باب گیارہ / بارہ) وغیرہ ہیں اور مغرب میں بیکن، ڈیکارٹ، اسٹوارٹ مل اور رسل وغیرہ کے نام بہت معروف ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ ابو حامد غزالی اگرچہ فلسفہ کے بڑے مخالفین میں شمار ہوتے ہیں لیکن منطق کو مختلف علوم کیلئے کارآمد اور مفید قرار دیتے ہیں۔ اب ہم سرسری طور پر موافقین و مخالفین کی نبرد آزمائی بھی دیکھتے چلیں۔

نفی اور اثبات

منطق کے مخالفین کا خیال ہے کہ اگر منطق مفید علم ویقین ہوتی تو خود اہل منطق کے درمیان اختلاف نہ ہوتا۔ہم دیکھتے ہیں کہ ارباب منطق ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں، ایک دوسرے کی دلیلوں کو رد کرتے ہیں اور ایک ہی مسئلے میں ان منطقیوں کی رائے نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کے خلاف ہے بلکہ متناقص بھی ہے تو یہ خود کب فکری غلطیوں سے بچ سکے جو دوسروں کو صحیح فکر کا سلیقہ سکھلانے چلے ہیں۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ منطقِ استدلال کا کام یہ ہے کہ وہ قیاس کی شکل وصورت کی صحت کی ضمانت دے اس سے زیادہ اس کا کام نہیں ہے۔اب اگر شکل قیاس صحیح ہو اور پھر غلطی ہو رہی ہو تو ہوسکتا ہے کہ وہ مواد جن سے قضایا کو بنایا گیا ہے وہ صحیح نہ ہوں اور اگر وہ مواد صحیح ہوں تو پھر ممکن ہے کہ غلطی کا سبب مغالطہ ہو۔

یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ منطق کی غرض وغایت بیان کرتے ہوئے یہ بات کہی گئی ہے کہ اس علم کی رعایت (استعمال) کرنے سے فکری خطاؤں سے بچا جاسکتا ہے۔ منطقیوں کا جو جواب اوپر نقل کیا گیا ہے وہ اس غرض وغایت سے متصادم ہے اس لئے کہ مذکورہ غرض کی روشنی میں منطق کا استعمال مطلق فکری خطاؤں سے بچاتا ہے اور منطقین کے قول کے مطابق وہ صرف قیاس کی شکلوں میں جو غلطی ممکن ہے اس سے بچاتا ہے لہذا انہیں یہ کہنا چاہئے کہ منطق کا استعمال استدلال کی شکل بنانے میں جو ممکنہ غلطی ہوسکتی ہے اس سے بچاتا ہے۔یہ لوگ تعریف میں منطق کو خطائے فکر سے بچنے کے لئے عام قرار دیتے ہیں اور جب اعتراض کے جواب میں پھنس جاتے ہیں تو اسے اشکال قیاس کے ساتھ مخصوص کردیتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ منطقِ استدلالی میں صحتِ نتیجہ کی ضمانت میں یہ شرط

عائد کی گئی ہے کہ قواعد منطق خطا سے نہیں بچاتے بلکہ ان کی مراعات (استعمال) خطا سے بچاتی ہے یعنی قواعد منطق کا صرف جان لینا خطا سے محفوظ رہنے کی ضمانت نہیں ہے بلکہ ان قواعد کو برتنا اور استعمال کرنا چاہئے۔ اس جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ارباب منطق میں سے جو لوگ خطا کر رہے ہیں وہ خطا اس لئے کر رہے ہیں کہ وہ منطق تو جانتے ہیں اس کے قواعد کی مراعات نہیں کرتے یعنی جواب دینے والا اپنے آپ کو مراعات کرنیوالا قرار دے رہا ہے اور دیگر علمائے منطق جو اس کے نظریاتی حریف ہیں ان کے لئے یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ وہ مراعات نہیں کرتے۔ اس کے مقابلے میں وہ علمائے منطق ہیں جو منطقِ استدلالی کے سخت نقاد ہیں وہ یہ کہنے کا حق رکھتے ہیں کہ یہ منطق ہی غلط ہے اور جو منطق استدلال کے قائل تو ہیں مگر مجیب کے نظریاتی حریف ہیں انہیں یہ کہنے کا حق ہے کہ مجیب اور اس کے ہمنوا قواعدِ منطق کی مراعات نہیں کرتے لہٰذا یہ فیصلہ قیامت تک نہ ہو سکے گا کہ کون حق پر ہے اور کون باطل پر۔

یہاں اس بات کا تذکرہ بہت برمحل ہے کہ ابو حیان توحیدی نے اپنی کتاب الامتاع والموانسہ میں ایک دلچسپ اور طویل مناظرہ نقل کیا ہے جو بنی عباس کے ایک وزیر ابو الفتح فضل بن جعفر بن فرات کی بزم میں ابو سعید سیرافی اور ابو بشر متّی بن یونس کے درمیان منطق کے سلسلہ میں برپا ہوا۔ اس میں سیرافی نے منطق کے عیوب گنوائے اور یہ بتلایا کہ منطق اختلافات کو حل کرنے میں ناکام ہے جب کہ متّی بن یونس سیرافی کی کسی بھی بات کا معقول جواب نہ دے سکا۔

موادِ قیاس

اگر چہ ہم آگے چل کر قیاس پر ایک مختصر گفتگو کریں گے لیکن یہاں منطقِ استدلال کی اس بات کو تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کر لیں کہ وہ قیاس کی شکل وصورت میں صحت کی ضمانت دیتی ہے۔ اب ہم یہ دیکھتے چلیں کہ قیاس کے مواد میں اگر غلطی کا

امکان ہوتو اس سے کیسے بچا جائے؟ کہا یہ جاتا ہے کہ اس کے لئے نہ کوئی قاعدہ قانون وضع کیا گیا ہے اور نہ وضع کیا جا سکتا ہے اس کا واحد طریقہ یہ ہے کہ فکر کرنے والا خود متوجہ ہو کر صحیح مواد کو اخذ کرے، ان کی چھان پھٹک کرے، انتہائی دقت نظر سے کام لے اور پوری طرح متوجہ رہے تو خطا سے بچ سکتا ہے۔ ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ جب فکر کرنے والا اپنے مواد کی صحت کا خود ضامن ہے اور اتنا ذمہ دار ہے کہ آپ نے صحیح مواد کو غلط مواد سے الگ کرنے کا فریضہ خود اس کے ذمہ لگا دیا ہے تو اسے ارسطو، فارابی اور بوعلی سینا کا احسان لینے کی کیا ضرورت ہے۔ وہ خود ہی صحیح مواد کو اپنے طریقے سے مرتب کر کے نتیجہ نکالنے میں آزاد ہوگا۔ اگر وہ اپنی فطرتِ سلیمہ کے ذریعے مواد کے صحت و سقم کو جانچ سکتا ہے تو کیا سبب ہے کہ اشکال صحیحہ کو اشکالِ غلط سے خود الگ نہ کر سکے اور منطقیوں کے قواعد کا محتاج ہو۔ منطقِ استدلالی کے بہترین وکیل صفائی یہ کہہ کر بات ختم کر دیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ ہماری منطق مادۂ قیاس کی غلطیوں سے نہیں بچا سکتی لیکن یہ کیا کم ہے کہ وہ طریقۂ استدلال کی غلطیوں سے بچا لیتی ہے۔

اب ہم ایک سوال اور ان لوگوں سے کرنا چاہتے ہیں جو منطق استدلالی کے پیروکار ہیں کہ اگر قیاس کی شکل صحیح ہو اور نتیجہ میں غلطی ہو رہی ہو تو آپ کیسے معلوم کرتے ہیں کہ نتیجہ غلط ہے۔ اس لئے کہ جب قیاس کی شکل درست ہے تو جو بھی نتیجہ برآمد ہو رہا ہے اسی کو درست تسلیم کر لینا چاہئے۔ لیکن غلط نتیجہ برآمد ہونے کی صورت میں آپ اسے درست نہیں قرار دیتے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس منطقِ صوری کے علاوہ ایک منطقِ فطری کا تصور بھی آپ کے ذہن میں موجود ہے جو نتیجہ کی غلطی کی نشان دہی کر رہی ہے اگر انسان اس منطق فطری کو راہنما بنا لے تو بہت سے کام آسان ہو سکتے ہیں اور علمی اختلافات کسی حل تک پہنچ سکتے ہیں۔

کسی شے کے امکان کی سب سے بڑی دلیل اس کا وقوع ہے۔ ارباب منطق کا

اک چھوٹا سا اختلاف بیان کر کے ہم اس بحث کو ختم کرنا چاہ رہے ہیں۔ دنیا کی ساری اشیاء علم کے ذریعہ ہم پر منکشف ہوتی ہیں لیکن خود علم ہم پر کس ذریعہ سے منکشف ہوتا ہے؟ یہ چونکہ دنیا کا سب سے بڑا بدیہی ہے اس لئے بالذات ہم پر منکشف ہے۔ علم جیسی بدیہی شے کے سلسلے میں اب تک یہ طے نہ ہو سکا کہ وہ کس مقولے سے ہے۔ اس کے جواب میں کوئی کیف کا قائل ہے کوئی اضافت کا، کوئی فعل کا قائل ہے اور کوئی انفعال کا اور ان میں سے کسی نے بھی دلیل کے بغیر بات نہیں کی ہے یعنی منطق استدلالی ایک ایسا غیر جانبدار آلہ ہے جس کے ذریعہ حق اور باطل دونوں پر استدلال قائم کیا جا سکتا ہے۔

اس موقع پر ایک پر لطف اور دلچسپ بات کا تذکرہ ناگزیر ہے اور وہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے ارسطو کی منطق پر اعتراضات کئے ہیں انہوں نے اعتراض کرنے کے لئے استدلال کا طریقہ ارسطو ہی سے مستعار لیا ہے یعنی جو شکلیں استدلال کرنے کی ارسطو نے معین کر دی ہیں، یہ معترضین انہیں میں سے کسی شکل پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہیں۔ ارسطو اتنا بد قسمت یا خوش قسمت ہے کہ اس کے مخالفین نے اس کی منطق کی تردید کے لئے اسی کی منطق کا سہارا لیا ہے۔

لفظ و معنی (۱)

یونانی لفظ Logos کے معنی فکر اور بات دونوں ہیں۔ اسی لفظ سے Logic بنا ہے جس کے معنی منطق ہیں۔ عام طریقے سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ انسان پہلے کوئی بات ذہن میں سوچتا ہے اس کے بعد اسے الفاظ کا جامہ پہناتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ہم جو کچھ بھی سوچتے ہیں لفظوں ہی کے ذریعے سوچتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو میری ان سطروں کو پڑھ رہا ہے وہ اس کا بہ آسانی تجربہ کر سکتا ہے کہ وہ اپنے لبوں پر مہر لگا لے اور کوئی خیال ذہن میں لائے یا کوئی بات سوچے اسے فوراً پتہ چل جائے گا کہ لفظوں کے بغیر سوچنا ممکن نہیں ہے مثلاً پہاڑ کا تصور پہاڑ کے لفظ کے بغیر ذہن میں نہیں آئے گا۔ یہی سبب ہے کہ فکر کو نطق باطنی کے نام

سے یاد کیا گیا ہے جب کہ گفتگو نطقِ ظاہری کہلاتی ہے۔ انسان کی حیوانِ ناطق سے جو تعریف کی گئی ہے اس میں نطق ظاہری اور باطنی دونوں مراد ہیں بصورتِ دیگر گونگے اور پاگل حیوان ناطق کی تعریف سے باہر ہو جائیں گے۔ جانوروں میں بھی آلاتِ صوت کے ذریعہ ترسیلِ مفہوم کا بہت سادہ اور یکجہتی طریقہ پایا جاتا ہے کہ ان میں بعض آوازیں بعض باتوں کے اظہار کے لئے مخصوص ہیں لیکن آلاتِ صوت کے ذریعہ ترسیلِ مفہوم کا جتنا جامع، مضبوط اور مستحکم نظام انسانوں میں پایا جاتا ہے وہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہے۔

ایشیائی حکماء میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ جب انسان انفرادی زندگی سے نکل کر سماجی اور معاشرتی زندگی میں داخل ہوا تو اسے ترسیلِ مفہوم کی ضرورت پیش آئی کہ وہ اپنے جذبات واحساسات یا خیالات وافکار کو اپنے جیسے دوسرے انسانوں تک پہونچائے۔ اس کام کے لئے لفظوں سے زیادہ آسان کوئی طریقہ نہیں تھا لہٰذا انسان نے معانی، مفاہیم اور موجودات خارجیہ کے لئے الفاظ وضع کئے۔ پھر لفظ ومعنی اس طرح لازم وملزوم ہو گئے کہ ذہن میں کوئی معنی اپنے لفظ کے بغیر نہیں آتا۔ یقیناً یہ بات درست ہے کہ انسان نے الفاظ وضع کئے اور اس کی بہترین دلیل زبانوں کا اختلاف ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ یہ کام سماجی زندگی میں داخل ہونے کے بعد ہوا ہے، محلِ نظر ہے۔ اس لئے کہ جب انسان کی ماہیت میں (دونوں معنوں میں) نطق داخل ہے تو یہ عملِ وضعِ الفاظ ابتدائی بلکہ پہلے انسان ہی سے شروع ہو گیا ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ زبانوں کی توسیع اور اصطلاحات کی تخلیق سماجی زندگی کے آثار سے ہے۔

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ علم کی تحصیل وترسیل الفاظ کے بغیر ممکن نہیں ہے اگر الفاظ نہ ہوں تو انسان نہ علم لے سکتا ہے نہ علم دے سکتا ہے یعنی انسان کی اپنی سوچ بھی الفاظ کے بغیر ممکن نہیں ہے اور نہ حکمت ودانش کی ترسیل الفاظ کے تعاون کے بغیر ممکن ہے۔ رفتگان کے

ماضی نامعلوم سے آج تک تاریخ وجغرافیہ، روایات وقصص اور دیگر علوم ومعارف کا جو بھی سرمایہ ہم تک منتقل ہوا ہے وہ الفاظ ہی کے وسیلے سے ہے۔ اسی احتیاج نے انسان کو الفاظ کے ساتھ وضع اصطلاحات پر بھی آمادہ کیا تھا۔

الفاظ آوازوں کے مجموعے ہیں اور بولنے کے بعد یہ فضاؤں میں گم ہو کر اپنا وجود کھو دیتے ہیں لہٰذا علم کی بقاء کے لئے ضروری تھا کہ الفاظ کی ترسیم کی جائے اور ان کے لئے علامتیں وضع کی جائیں تاکہ معانی ومفاہیم کو تحریری صورت میں محفوظ رکھا جا سکے اور اب نامعلوم صدیوں سے یہ صورت حال ہے کہ تحریر دلالت کرتی ہے الفاظ پر اور الفاظ دلالت کرتے ہیں معانی پر اور معانی دلالت کرتے ہیں اپنے وجود خارجی پر یا اس وجود پر جو اپنے معانی کے ساتھ مخصوص ہے۔

لفظ ومعنیٰ (۲)

وہ معانی ومفاہیم جو ذہن میں آتے ہیں، دوسروں تک ان کی ترسیل کرنے کے لئے کچھ محسوس علامتوں کا وجود ضروری ہے، جو اُن معانی ومفاہیم پر دلالت کر سکیں۔ وہ غیر محسوس معانی ومفاہیم مدلول کہلاتے ہیں اور وہ محسوس علامتیں دال کہلاتی ہیں اور دال کے ذریعہ جو کام انجام پاتا ہے وہ دلالت کہلاتا ہے۔ استقراء کرنے پر دلالت کی تین قسمیں پائی گئیں۔

(۱) دلالتِ عقلیہ اس دلالت کا سبب عقل ہوتی ہے جیسے دیوار کی پشت سے اٹھتا ہوا دھواں آگ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور صحرا میں بنے ہوئے نقش قدم رہرو کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) دلالت طبعیہ جسم کے آثار انسان کی حالت پر دلالت کرتے ہیں جیسے چہرے کی سرخی شرم پر اور نبض کی تیزی بخار پر دلالت کرتی ہے۔ رنگ کا اڑ جانا خوف پر

دلالت کرتا ہے اور چھینک، کھانسی زکام پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) دلالت وضیعہ وضع کے معنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مخصوص کردینے کے ہیں۔ اس دلالت میں ایک چیز کو دوسری کے ساتھ مخصوص کیا جاتا ہے یہ الفاظ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ بھی۔ الفاظ میں جیسے لفظِ سقراط کی دلالت ایک مخصوص فلسفی پر اور لفظ قلم کی دلالت اس کے معنی پر۔ الفاظ کے علاوہ جیسے گھڑی کی سوئیوں کی دلالت اوقات پر یا ٹریفک کے اشاروں کی دلالت یا شاہراہوں پر لگے ہوئے سنگ میل کی دلالت یا اسکول کی گھنٹی کی دلالت کلاس لگنے یا چھوٹنے پر۔

ان دلالتوں میں دلالتِ وضیعہ لفظیہ وہ کامل ترین وسیلہ ہے جس کے ذریعہ انسان ترسیلِ مفہوم کرسکتا ہے۔ جس طرح دھویں کی دلالت آگ پر عقلی ہے اور آنسو کی دلالت غم واندوہ پر طبعی ہے اس طرح لفظ کی دلالت معنی پر وضعی ہے یعنی الفاظ کو معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس دلالت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) مطابقت جب لفظ اپنے پورے معنیٔ موضوع لہ (وہ معنی جس کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے) پر دلالت کرے تو وہ مطابقت ہے جیسے لفظ گھر کہ وہ پورے گھر پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) تضمّن جب لفظ معنی کے کسی جزء پر دلالت کرے تو وہ تضمّن ہے مثلاً میرے گھر کی ایک دیوار خراب تھی آپ نے مجھے مشورہ دیا کہ اپنے گھر کو ٹھیک کرائیں یہاں لفظِ گھر کی دلالت پورے گھر پر نہیں ہے بلکہ اس کے ایک جزء یعنی دیوار پر ہے۔

(۳) التزام جب لفظ اپنے معنی کے لازم پر دلالت کرے تو یہ التزام ہے جیسی بلب کی دلالت روشنی پر اور سورج کی دلالت دھوپ پر۔ اگرچہ یہ لازم معنیٔ موضوع لہ سے خارج ہوتا ہے لیکن ہمیشہ اس معنی کے ساتھ ہوتا ہے۔

تصور و تصدیق

منطق استدلالی ذہن کی تین بنیادی کیفیتوں سے بحث کرتی ہے تصور، تصدیق، استدلال۔

تصور

وہ تصویریں جو ذہن میں آتی ہیں اور جنہیں ہم علم کہتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک کا نام تصور ہے۔ تصور ایسی ذہنی تصویر ہے جس میں ایک چیز کی نسبت دوسری چیز کی طرف نہیں ہوتی جیسے سورج، چاند، گھوڑا، پلنگ، جنات، انسان وغیرہ۔ تصور بدیہی بھی ہوتا ہے اور نظری بھی۔ اگر کسی تصور کا ادراک اتنا آسان ہو کہ اس میں فکر کی ضرورت نہ ہو، ذہن فکر کئے بغیر بھی اس تصور کو حاصل کرلے تو وہ معلوم اور بدیہی تصور ہے جیسے سردی اور گرمی۔ اور اگر کسی تصور کا ادراک کرنے کے لئے دوسری معلومات کا سہارا لینا پڑے اور ان معلومات کو وسیلہ بنا کر اس تصور تک پہونچنا پڑے تو یہ مجہول اور نظری تصور ہے

جیسے روح اور جن۔

دوسری تقسیم کے اعتبار سے تصور جزئی بھی ہوتا ہے اور کلی بھی۔ تصورِ جزئی وہ مفہوم ہے جس میں متعدد افراد شامل نہیں ہوتے یعنی وہ ایک سے زیادہ پر صادق نہیں آتا صرف کسی فردِ معین پر صادق آتا ہے جیسے ارسطو، افلاطون، کراچی، لاہور، ہمالیہ، راوی، چناب وغیرہ اور تصور کلی وہ مفہوم ہے جو اپنے دامن میں کثرت رکھتا ہے جس کے لئے تمام یا کل یا سب وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں جیسے تمام لوگ، سب دریا، کل حیوان وغیرہ۔ وہ افراد جن پر کلی صادق آتی ہے وہ مصداق کہلاتے ہیں جب کہ مفہوم صفاتِ مشترک کے اُس مجموعہ کا نام ہے جن سے کلی بنائی جاتی ہے۔

کلی کی اہمیت

بحث و تحقیق، تدبر و تفکر اور کلام و استدلال سب کا دارومدار کلی پر ہے۔ اگر مفہوم کلی کا ادراک نہ ہوتو فکر کا کارواں ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا۔ انسان کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ کلیات کا ادراک کرنے والا جانور ہے۔ تمام تصدیقیں اور تمام حکم درحقیقت مفہوم کلی ہی کا محمول ہیں۔ انسان اگر کوئی بات کرتا ہے تو اس میں بھی ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کے مفاہیم کلی ہوتے ہیں اگر یہ کہے کہ میں بھوکا پیاسا ہوں تو یہ بھوکا اور پیاسا بھی ایسے الفاظ ہیں جن کے مفہوم کلی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان سے مفاہیم کلی کو الگ کر لیا جائے تو اس میں اور دیگر حیوانات میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ یہی کلی ہے جو سارے علوم و فنون اور سارے ایجادات و انکشافات کا سرچشمہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ علوم استدلالیہ میں جزئی کی طرف توجہ نہیں کی جاتی اس لئے کہ جزئی کے ذریعہ کسی شے پر استدلال نہیں کیا جاتا اسی طرح جزئی پر بھی اس حیثیت سے کہ وہ جزئی ہے کسی شے کے ذریعہ استدلال نہیں ہوتا۔

معلوم کرنے کا طریقہ

پہلے جزئیات پر نگاہ ڈالی جائے مثلاً آپ نے زید کو دیکھا اور اس میں حیوانیت اور نطق کو پایا (یہی مفہومِ انسان ہے) بکر، خالد، جاوید، جمشید وغیرہ کو دیکھا تو ان میں بھی زید ہی کی طرح حیوانیت اور نطق نظر آیا۔ آپ نے ان کے عوارضِ خاصہ کو چھوڑ کر جو مشترک چیز دریافت کی وہ وہی انسانیت ہے جو زید میں تھی اس طرح اس مفہومِ مشترک کو کلی قرار دے دیا گیا۔ یہ طریقہ استقراء ہے اور ہم استقراء تام ہی کو سند سمجھتے ہیں جب کہ قیامت تک آنے والے انسانوں کا استقراء ہم نے نہیں کیا ہے بلکہ خود زمانہ موجود کے انسانوں کا بھی استقراء نہیں ہوا ہے تو پھر یہ کلی کیسے بن گئی؟ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کلی بنانے کے لئے اتنا استقراء ہی کافی ہے جو ذہن کے اطمینان کا سبب بن جائے اور انسان عقلاً مطمئن ہو جائے کہ ہماری کلی درست ہے اور اس کے درست ہونے پر اگر دلیل پوچھی جائے تو دلیل دے سکے۔ ہر عہد میں ہر انسان کا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ آم سے آم اور جامن سے جامن، انسان سے انسان اور جانور سے جانور ہی پیدا ہوتے ہیں یہ ایسے کلیات ہیں جو کسی عہد میں کسی استثناء سے ٹوٹتے ہوئے نہیں پائے گئے لہٰذا ماضی کا انسان ہو یا مستقبل کا اس کے صفاتِ ذاتی وہی ہیں جو آج کے انسان میں ہیں۔ یہ دلیل اپنی مضبوطی میں استقراء تام کے ہم پلہ ہے۔ یہ ذہن میں رہے کہ کلی بنانے کا یہ طریقہ مادی اشیاء میں رائج ہوگا خالص عقلی اور مجرد اشیاء کے لئے یہ صحیح نہیں۔ اس مرحلہ کیلئے دوسرے پیمانے ہیں۔

پچھلی سطور سے معلوم ہو گیا کہ ذہنِ انسانی کلی بنانے میں تین مرحلوں سے گزرتا ہے پہلا مرحلہ حس کا ہے کہ جزئیات دیکھے دوسرا مرحلہ خیال کا ہے کہ ان جزئیات کو محسوس کرنے کے بعد ان کا تصور ذہن میں قائم کرے اور تیسرا مرحلہ تعقل کا ہے یعنی قائم شدہ تصور سے کلی بنانے کا عمل انجام دے۔ البتہ خود کلی کے اعتبار سے اس کے پانچ مرحلے ہیں۔

پہلا مرحلہ جزئیات کا حسی ادراک دوسرا مرحلہ ان ادراکات کے درمیان موازنہ اور مقائسہ کرنا تیسرا مرحلہ ان ادراکات کو خصوصیات سے الگ کرنا چوتھا مرحلہ خصوصیات سے قطع نظر کرتے ہوئے مشترکات کو دیکھ کر تعمیم کرنا پانچواں مرحلہ کلی کی تعیین کرنا۔

وہ تصورات جو کلی ہیں ان کی پانچ قسمیں ہیں جنہیں کلیاتِ خمس کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے قبل چند اصطلاحوں کو سمجھتے چلیں۔

ماہیت: اسے کہتے ہیں جو ماہو (وہ کیا ہے) کے جواب میں کہا جائے۔ دوسرے لفظوں میں ماہیت اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کی شیئیت کا دارومدار ہوتا ہے۔ یہ فی نفسہ نہ موجود ہے نہ معدوم ہے، نہ کلی ہے نہ جزئی ہے، نہ خاص ہے اور نہ عام۔ اس کی تشریح مزید یہ ہے کہ کسی چیز کی عقلی تحلیل سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ ماہیت ہے مثلاً انسان کی تحلیل کے وہ حیوان اور ناطق ہے۔ یہ تحلیل خالص عقلی ہے اس میں وجود خارجی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ وقت پسند فلاسفہ نے ماہیت اور حقیقت میں فرق کیا ہے لیکن عام طور پر دونوں لفظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

ذاتی: کوئی بھی ماہیت ہو اجزاء سے تشکیل پاتی ہے مثلاً انسان جسم ہے، نامی (نمو رکھنے والا) ہے، حساس ہے یعنی خارج سے جو تحریکیں ہوتی ہیں ان کی حس رکھتا ہے، ناطق (عقل وفکر سے کام لیتا) ہے یعنی انسان کی ماہیت جسم، نمو، حس اور نطق سے تشکیل پاتی ہے اگر ان میں سے ایک بھی کم ہو تو انسان کی ماہیت فنا ہو جائے گی۔ یہ اجزاء انسان کے ذاتی اجزاء ہیں یعنی ذاتی وہ ہوتا ہے جو کسی چیز کی ماہیت اور حقیقت میں داخل ہو۔

عرضی: اسی انسان میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جو ماہیت سے خارج ہیں مثلاً اس کا لمبا ہونا،

چھوٹا ہونا، گورا ہونا، موٹا ہونا، شاعر ہونا، خطیب ہونا وغیرہ یہ چیزیں ماہیتِ انسان کا جزء نہیں ہیں اگر جزء ہوتیں تو ہر انسان گورا ہوتا، ہر انسان شاعر ہوتا، ہر انسان موٹا ہوتا لیکن ایسا نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ انسان ہو اور شاعر نہ ہو، انسان ہو اور گورا نہ ہو لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ انسان ہو اور جسم نہ ہو یا ناطق نہ ہو لہٰذا خارجِ ماہیت چیزوں کو عرضی کہتے ہیں۔

کلیاتِ خمس

کلی یا تو پوری ماہیت ہوگی یا جزء ماہیت ہوگی یا ماہیت سے خارج ہوگی۔ اگر کلی پوری ماہیت ہوگی تو نوع [1] کہلائے گی اگر جزء ماہیت ہوگی تو یا جنس [2] ہوگی یا فصل [3]۔ یہ نوع، جنس اور فصل ذاتی ہیں۔ اگر کلی ماہیت سے خارج ہوگی تو عرضی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں خاصہ [4] اور عرض عام [5]۔ یہ سب مل کر پانچ ہیں۔

(۱) نوع پوری ماہیت ہے یعنی ایسی کلی ہے جو ان افراد پر دلالت کرتی ہے جن کی حقیقتیں متفق اور ایک ہیں مثلاً انسان کہ اس کے سارے افراد ذاتیات میں متفق ہیں اور عرضیات (رنگ، قامت، حسن، جوانی، بڑھاپا وغیرہ) میں مختلف ہیں۔

(۲) جنس ایسی کلی ہے جو اُن افراد پر دلالت کرتی ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً شیر، گھوڑا، اونٹ، انسان وغیرہ۔ چونکہ جنس میں مختلف ماہیتوں کے افراد شامل

---

[1] Species [2] Genus [3] Differentia [4] Proper [5] Accident

ہوتے ہیں لہٰذا اس کا کام یہ ہے کہ ان میں جو مشترک ذاتی خصوصیات ہیں انہیں بیان کرے مثلاً مفہوم حیوان ایک کلی ہے جو شیر، اونٹ، بکری، انسان وغیرہ سب پر صادق آتا ہے جب کہ ان سب کی ماہیتیں مختلف ہیں تو پھر ان کی وہ ذاتی خصوصیات کیا ہیں جو ان میں مشترک ہیں؟ وہ ہیں جسم ہونا، نامی ہونا اور حساس ہونا۔

(۳) فصل اس کلی کو کہتے ہیں جو ایک نوع کو دوسری نوع سے الگ کرتی ہے یا دوسرے لفظوں میں ایک ماہیت کو دوسری ماہیت سے الگ کرتی ہے مثلاً ناطق انسان کی فصل ہے یہ فصل انسان کو گھوڑا بکری بندر وغیرہ سے الگ کرتی ہے یا جیسے حساس ہونا حیوان کے لئے فصل ہے جو اسے نباتات کی ساری قسموں سے الگ کرتی ہے یا مثلاً نامی ہونا کہ یہ فصل ساری حیات والی چیزوں کو بے جان چیزوں سے الگ کرتی ہے۔

(۴) خاصہ یہ ایسی کلی ہے جو صرف ایک ماہیت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جیسے ہنسنا اور لکھنا فقط انسان میں پائے جاتے ہیں انسان کے علاوہ کسی اور میں نہیں پائے جاتے۔

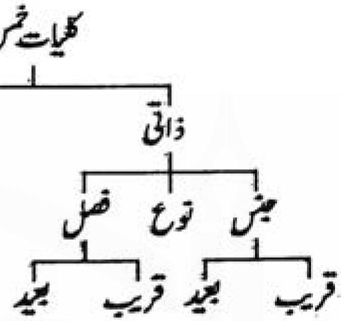
(۵) عرض عام یہ وہ کلی عرضی ہے جس کا اطلاق مختلف انواع پر ہوتا ہے مثلاً متحرک ہونا انسان کے لئے عرضِ عام ہے اس لئے کہ یہ صفت انسان کے علاوہ سارے جانوروں پر بھی عارض ہوتی ہے یا مثلاً سفید ہونا دودھ کے لئے عرضِ عام ہے لیکن یہ اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسری چیزوں کو بھی شامل ہے جیسے برف، شکر وغیرہ۔

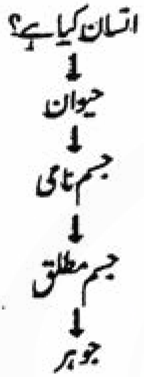
یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ یہ مفاہیم اضافی ہیں لیکن نہ تو ہم منطق پر

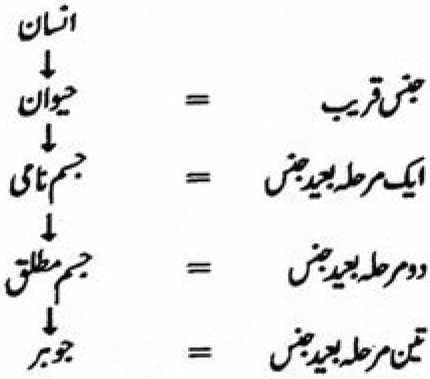
کتاب لکھ رہے ہیں اور نہ فی الوقت یہ ہمارا مقصود ہے لہٰذا صرف بنیادی مطالب کی سرسری تشریح کر کے آگے بڑھنا چاہ رہے ہیں ورنہ علمائے عقلیات جانتے ہیں کہ اس علم کا ہر عنوان ایسا ہے کہ اس پر پوری کتاب لکھی جاسکتی ہے۔

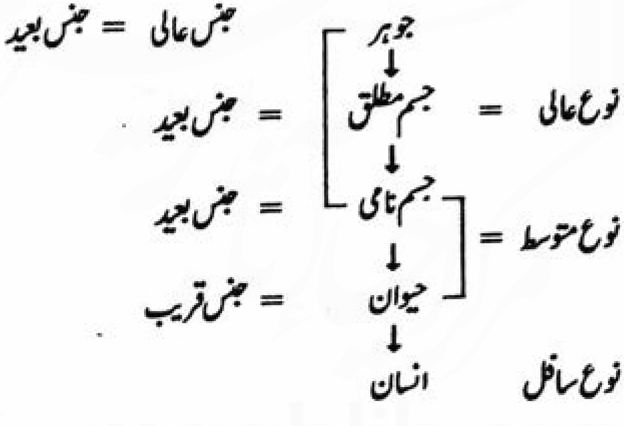
انواع واجناس

انسان ایک نوع ہے اور اس کی جنس حیوان ہے اس جنس میں انسان کے علاوہ سینکڑوں نوعیں شامل ہیں۔ لیکن خود حیوان کی بھی ایک جنس ہے جو حیوان سے عام ہے اور وہ جسمِ نامی ہے یعنی ایسا جسم جس میں نمو کرنا غذا حاصل کرنا اور تولید کرنا شامل ہے۔ اس میں حیوانات کے علاوہ نباتات بھی شامل ہیں۔ اس سے بالاتر جسم نامی کے لئے بھی ایک جنس ہے اور وہ جسم ہے جس میں نامی اور غیر نامی (جمادات) ہر قسم کے جسم شریک ہیں۔ اس سے بالاتر جسم کے لئے بھی ایک جنس ہے وہ جوہر ہے۔ جوہر اسے کہتے ہیں جو اپنے غیر پر قائم نہ ہو۔ انسان نوعِ سافل ہے حیوان چونکہ بلا فاصلہ اس سے بلند ہے لہٰذا وہ اس کی جنسِ قریب ہے لیکن جسم نامی انسان سے فاصلے پر ہے لہٰذا انسان کی جنسِ بعید ہے۔ اسی طرح جسم، جسمِ نامی کے لئے جنسِ قریب ہے اور انسان وحیوان دونوں کے لئے جنسِ بعید ہے۔ انہیں نسبتوں سے نوع کی حیثیت بھی سمجھ میں آجاتی ہے کہ جتنے بھی کلیات ذکر ہوئے ہیں وہ اگرچہ جنس ہیں لیکن اپنے سے بالاتر جنس کی نسبت سے نوع اضافی ہیں لہٰذا جسم نوع عالی ہے اور انسان نوعِ سافل ہے اور حیوان اور جسمِ نامی نوع متوسط ہیں۔ اب ہم چند نقشے بنا کر اس بحث کو ختم کر رہے ہیں۔


کلیات خمس
ذاتی
عرضی
جنس
نوع
فصل
خاص
عام
قریب
بعید
قریب
بعید


انسان کیا ہے؟
حیوان
جسم نامی
جسم مطلق
جوہر


انسان
حیوان = جنس قریب
جسم نامی = ایک مرحلہ بعید جنس
جسم مطلق = دو مرحلہ بعید جنس
جوہر = تین مرحلہ بعید جنس


جنس عالی = جنس بعید
جوہر
جسم مطلق
نوع عالی =
جنس بعید =
جسم نامی
جنس بعید =
نوع متوسط =
حیوان
جنس قریب =
انسان
نوع سافل

نسب اربعہ

کلیات کے سلسلے میں ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو کلی تصورات ہوں تو کیا ان میں کوئی نسبت پائی جائے گی؟ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ دو کلیات کے درمیان چار میں سے کوئی ایک نسبت ضرور پائی جائے گی۔

(۱) تساوی: اگر ایک کلی دوسری کلی کے سارے افراد پر صادق آتی ہو تو دونوں میں تساوی کی نسبت ہے جیسے انسان اور ضاحک (اگر چہ ان دونوں کے معنی مختلف ہیں انسان کے معنی حیوان ناطق اور ضاحک کے معنی ہنسنے والا) مثلاً ہر انسان ضاحک ہے اور ہر ضاحک انسان ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ تساوی کی نسبت رکھنے والی کلیوں کی نقیض بھی مساوی ہوں گی جس طرح انسان اور ضاحک مساوی ہیں اسی طرح لا انسان اور لا ضاحک بھی مساوی ہوں گے۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

(۲) عموم وخصوص مطلق: اس میں ایک کلی دوسرے کلی سے زیادہ وسیع اور عام

ہوتی ہے اس طرح کہ وہ کلی اس دوسری کلی کو بھی شامل ہوتی ہے اور اس کے علاوہ دیگر کلیات کو بھی جیسے حیوان اور انسان کہ اس میں حیوان انسان کے سارے افراد کو بھی شامل ہے اور دوسرے افراد گھوڑا، ہاتھی، اونٹ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ حیوان مفہوم عام ہے اور انسان مفہومِ خاص ہے لہٰذا ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں ہے۔ اس سے تین قضایا برآمد ہوتے ہیں۔ ہر انسان حیوان ہے۔ بعض حیوان انسان ہیں۔ بعض حیوان انسان نہیں ہیں۔ اس کی نقیض اس بات سے مشروط ہے کہ خاص کی نقیض عام اور عام کی نقیض خاص ہوگی۔ مثلاً ہر لا حیوان لا انسان ہے اس لئے کہ اگر لا حیوان لا انسان نہ ہو تو انسان ہوگا اور ہم یہ جانتے ہیں کہ ہر انسان حیوان ہے لہٰذا تناقض لازم آئے گا۔

(۳) عموم وخصوص من وجہ: ہر کلی دوسری کلی کی نسبت سے ایک عام جہت اور ایک خاص جہت رکھتی ہو جیسے لباس اور سفید، ایک جہت سے لباس سفید سے عام ہے کہ سفید بھی ہوتا ہے اور نیلا، پیلا، ہرا، کالا وغیرہ بھی غرض کہ ہر رنگ کا ہوتا ہے اور ایک جہت سے سفید عام ہے کہ سفید رنگ لباس کو بھی شامل ہے اور شکر برف وغیرہ کو بھی۔ اس صورت میں دو کلیوں کو نسبت دینے سے چار قضایا برآمد ہوتے ہیں۔ بعض لباس سفید ہیں۔ بعض لباس سفید نہیں ہیں۔ بعض سفید (چیزیں) لباس ہیں۔ بعض سفید (چیزیں) لباس نہیں ہیں۔ اس کے نقیضین میں تباین جزئی ہوگا۔ اس کی اور تباین کے نقیضین کی تشریح مفصل کتابوں میں دیکھی جائے۔

(۴) تباین: دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی دوسرے پر صادق نہ آتی ہو جیسے ناطق اور گھوڑا کہ کوئی انسان گھوڑا نہیں ہے اور کوئی گھوڑا انسان نہیں ہے۔

معرِّف یا قولِ شارح

ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ نظری تصورات (مثلاً دائرہ، مثلث، روح، نفس وغیرہ) بدیہی تصورات کے وسیلے سے سمجھ میں آتے ہیں۔ وہ تصوراتِ معلومہ (بدیہیہ) جو تصور مجہول کے کشف کا سبب بنتے ہیں وہ مُعرِّف یا تعریف کہلاتے ہیں اور خود تصورِ مجہول مُعرَّف کہلاتا ہے۔ تعریف کے معنی وہ بات جو ماہو (وہ کیا ہے) کے جواب میں کہی جائے۔ اگر آپ کے ہاتھ میں بوتل ہے اور میں نے سوال کیا کہ اِس بوتل میں کیا ہے؟ اور آپ نے اس کے جواب میں کہا کہ پانی ہے تو یہ ایک امر جزئی کے متعلق سوال تھا اور اس کے جواب میں ماہیت بیان کی گئی لیکن اگر میں نے اس جواب کو سننے کے بعد ایک دوسرا سوال کر دیا کہ پانی کیا ہے؟ تو یہ سوال امر کلی سے متعلق ہے۔ اس کے جواب میں جو بات کہی جائے گی وہ تعریف ہوگی یعنی اب ہمیں جواب کے لئے ماہیت کی تحلیل ذہنی کرنی ہوگی اور اس کے ذاتی اجزاء کو الگ کرنا ہوگا اور انہیں تفصیل سے بیان کرنا ہوگا کہ یہ ایک ایسا سیال ہے جو دو گیسوں سے مرکب ہے ان گیسوں کے نام آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ اب ایک دوسری مثال بھی

دیکھتے چلیں کہ میرے ہاتھ میں ایک ڈبہ ہے آپ نے پوچھا اس میں کیا ہے؟ میں نے کہا گھڑی ہے آپ نے پوچھا گھڑی کیا چیز ہے؟ میں نے کہا وقت بتانے والی مشین ہے پہلا جواب ماہیت ہے دوسرا جواب تعریف ہے۔

تعریف کی اقسام

معرّف یا قول شارح کی چار قسمیں ہیں ان میں پہلی اور سب سے محکم اور بہتر حدِّ تام ہے۔ ایسی تعریف جو معرّف کے سارے ذاتیات پر دلالت کرتی ہے اور وہ جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے مثلاً گھڑی کی تعریف وقت بتانے والی مشین ہے اس میں مشین جنسِ قریب ہے اور وقت بتانے والی فصلِ قریب ہے۔ اسی طرح انسان کی تعریف حیوانِ ناطق میں حیوان جنسِ قریب ہے اور ناطق فصلِ قریب ہے۔ دوسری حدِّ ناقص ہے جو جنسِ بعید اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق سے۔ تیسری رسمِ تام ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے چوتھی رسم ناقص ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک سے۔

شرائطِ تعریف

تعریف فقط ان چیزوں کی ہونی چاہیے جو مرکب ہوں بسیط نہ ہوں اس لئے کہ تعریف میں صفات کا تجزیہ کیا جاتا ہے وہ چیزیں جو سرتاسر بسیط ہیں ان میں تجزیہ کا امکان نہیں ہوتا جیسے وجود، وحدت وغیرہ

(۱) تعریف کو حتی الامکان کلی اور حد تام ہونا چاہیے۔

(۲) تعریف کو کلیت کے ساتھ ساتھ اپنے معرّف سے اس طرح مخصوص ہونا چاہیے کہ اس

کے سارے افراد تعریف میں شامل ہو جائیں اور غیر افراد اس میں داخل نہ ہو سکیں۔

(۳) تعریف اور معرّف میں تساوی ہونی چاہئے کہ ایک دوسرے پر حمل کئے جا سکیں مثلاً انسان کی تعریف حیوانِ ناطق ہے۔ ہم اس جملہ کو دونوں طریقوں سے کہہ سکتے ہیں کہ انسان حیوان ناطق ہے اور حیوانِ ناطق انسان ہے۔

(۴) حتی الامکان تعریف کو ذاتیات سے حاصل کرنا چاہئے عرضیات سے نہیں اور ذاتیات میں بھی سارے ذاتیات کو تعریف میں داخل نہ کیا جائے بلکہ صرف جنس قریب اور فصل قریب ہی سے تعریف بنائی جائے اس لئے کہ سارے ذاتیات جنسِ قریب میں شامل ہوتے ہیں۔

تعریف کی اہمیت

ہم روزانہ کی زندگی میں تبادلۂ خیال کرتے ہیں اور عموماً اپنے مقابل کی رائے سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا ایک پہلو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم جس چیز پر بحث کر رہے ہوں اس چیز کی تعریف ہمارے ذہن میں کچھ ہو اور مقابل کے ذہن میں کچھ اور۔ یعنی اگر لفظ کی دلالت اور شے کی تعریف دونوں فریقوں کے نزدیک مسلم ہو تو شاید رائے میں اختلاف بھی نہ ہو۔ یہ تو روزانہ کی گفتگو کی بات تھی ہم اگر علوم پر نگاہ ڈالیں تو یہ دیکھیں گے کہ ہر علم واضح اور مکمل تعریفات پر مبنی ہے اگر ہم علم اخلاق ہی کو دیکھیں تو کوئی فضیلت ایسی نہیں ہے جو افراط و تفریط کے درمیان نہ ہو مثلاً شجاعت کے ایک طرف تہور ہے اور دوسری طرف جبن ہے۔ اگر شجاعت، تہور اور جبن تینوں کی مکمل تعریف ہمارے سامنے نہ ہو تو ہم ان میں تمیز نہیں کر سکتے۔ فلسفہ اور منطق کا تو دارومدار ہی تعریفات پر ہے۔ علم ریاضی کا آغاز ہی تعریفات سے ہوتا ہے اور تجرباتی علوم بھی تعریف کی اہمیت کے قائل ہیں۔ اسے اس طرح بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ بہت سے ایسے الفاظ ہیں جن کے معنی ہمیں معلوم ہوتے

ہیں لیکن معنی کی حقیقت ہم سے پوشیدہ ہوتی ہے جیسے موت، زندگی، وجود لہٰذا لفظ کے مفہوم کی ایک سطح معنی ہے اور دوسری سطح حقیقتِ معنی ہے۔ اسی حقیقتِ معنی تک رسائی حاصل کرنے کے لئے تعریف اور حد و رسم کا طریقہ ایجاد کیا گیا ہے۔ لیکن میری نگاہ میں یہ انسان کی ایجاد نہیں ہے دریافت ہے۔

ایک مغربی مفکر کے لئے یہ مشہور ہے کہ وہ بحث کرنے سے قبل فریق سے ان امور کی تعریف معین کرواتا تھا جن پر بحث مقصود ہوتی تھی۔ لیکن اب ہم ذہن انسانی کی بے بسی دیکھتے چلیں۔ شہاب الدین سہروردی نے حکمۃ الاشراق میں ایک باب قائم کیا ہے **قاعدة اشراقية فى هدم قاعدة المشّايين فى التعريفات**۔ اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ ہماری باتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ انسان کے لئے کسی بھی چیز کی حد (مکمل تعریف) بیان کرنی ممکن نہیں ہے لہٰذا ہمارے پاس جو تعریفیں ہیں وہ چند ایسی خصوصیتوں کی حامل ہوتی ہیں جو کسی شئے میں جمع ہو جائیں۔ اس ضمن میں ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ ابوالبرکات بغدادی نے کسی شئے کی حد معلوم کر لینے کو آسان عمل قرار دیا ہے جب کہ اسی عمل کو ابن سینا نے بہت مشکل بتلایا ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے ان دونوں اقوال پر اپنا فیصلہ دیتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ اگر انسان مکمل اور حقیقی حد معلوم کرنا چاہے تو اس میں حق ابن سینا کے ساتھ ہے۔ جس نے اس عمل کو مشکل بتلایا ہے اور اگر تعریف سے شرح الاسم مراد ہو اور یہ معلوم کرنا ہو کہ فلاں شئے میں کون سا معنی بالذات داخل ہے اور کون سا خارج تو اس اعتبار سے حد آسان ہے اور حق ابوالبرکات کے ساتھ ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر ابوالبرکات اور ابن سینا حد کی تعریف پر متفق ہوتے تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔

تصدیق

تصور و تصدیق کے عنوان سے ہم پچھلے اوراق میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ جو تصویریں ہمارے ذہن میں آتی ہیں اور جنہیں ہم علم کہتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم تصور ہے جس کا بیان گزر چکا ہے جب کہ دوسری قسم تصدیق ہے جو کہ زیر بحث ہے۔ انسان اپنی بول چال میں کبھی ایسی بات کہتا ہے جس میں کسی امر کی اطلاع ہوتی ہے جیسے کل رات خوب بارش ہوئی (اور یہ واقعہ بھی ہے میں اس وقت ضلع راولپنڈی کے ایک قریہ سمبڑیال میں نصف شب کے قریب یہ سطور لکھ رہا ہوں کل واقعاً یہاں بہت بارش ہوئی ۲۲ جولائی کو)۔ یہ اطلاع تھی۔ یہی انسان کبھی بارش کے لئے اپنی خواہش کا اظہار کرتا ہے جیسا کہ ہم کراچی والے اپنے شہر میں کہتے ہیں کہ کاش بارش ہو جاتی۔ کبھی انسان کسی سے سوال کرتا ہے کہ کیا بارش ہوئی؟ ان تین جملوں میں سے آخری دو انشائیہ ہیں اور پہلا اطلاع دینے والا جملہ خبریہ ہے۔ (انشائیہ کی تفصیل کتابوں میں دیکھی جائے)۔

اس گفتگو سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ تصدیق وہ ذہنی تصویر ہے جس میں ایک چیز

کی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ پہلے جملہ میں بارش ہونے کی نسبت کل رات سے دی گئی یا جیسے کہ انسان حیوان ہے میں حیوان کی نسبت انسان سے دی گئی۔ یہ نسبت ایجابی بھی ہو سکتی ہے اور سلبی بھی جیسے انسان حیوان ہے (ایجابی) ہاتھی گوشت خور جانور نہیں ہے (سلبی) ان جملوں سے ہمیں یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصوروں کا ہونا لازمی ہے۔ پہلا تصور محکوم علیہ (موضوع)۱، دوسرا تصور محکوم بہ (محمول)۲ تیسرا تصور رابطہ۔ محکوم علیہ (موضوع) وہ تصور ہے جس کی طرف کسی چیز کی نسبت دی جاتی ہے اور محکوم بہ (محمول) وہ تصور ہے جس کی نسبت موضوع کی طرف دی جاتی ہے اور رابطہ (نسبتِ حکمیہ) ۳ وہ نسبت ہے جو محمول کو موضوع سے ربط دیتی ہے۔

انسان	حیوان	ہے	ہاتھی	گوشت خور جانور	نہیں ہے
محکوم علیہ	محکوم بہ	رابطہ (ایجابی)	محکوم علیہ	محکوم بہ	رابطہ (سلبی)
(موضوع)	(محمول)	(نسبت حکمیہ)	(موضوع)	(محمول)	(نسبت حکمیہ)

تصدیق کی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری۔ اگر عقل دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے میں غور و فکر کی محتاج نہ ہو تو وہ بدیہی اور معلوم تصدیق ہے۔ جیسے برف ٹھنڈی ہے، آگ گرم ہے۔ برف گرم نہیں ہے، آگ ٹھنڈی نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقل غور و

۱ Subject ۲ Predicate ۳ علمائے منطق کا خیال ہے کہ نسبتِ حکمیہ اور حکم میں فرق ہے مثلاً زمین بیضوی ہے اگر کسی کو اس کے بیضوی ہونے میں شک ہے تو اس قضیہ میں نسبت حکمیہ تو موجود ہے لیکن حکم موجود نہیں ہے۔ لیکن اگر یقین ہو جائے کہ زمین بیضوی ہی ہے تو پھر اس جملہ میں نسبتِ حکمیہ اور حکم دونوں ہیں۔

فکر کی محتاج ہو تو وہ مجہول اور نظری تصدیق ہے جیسے عالم حادث ہے۔

قضایا

ہم تصورات کی بحث میں یہ معلوم کر چکے ہیں کہ نظری تصورات کو حاصل کرنے کے لئے ہمیں دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک معرف (قول شارح) کی جو ہمیں تصور تک پہنچاتا ہے دوسری کلیاتِ خمس کی جس سے قولِ شارح مرکب ہوتا ہے۔ اسی طرح نظری تصدیق کو بھی حاصل کرنے کے لئے ہمیں دو چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے ایک وہ جو ہمیں تصدیق تک پہنچائے اس کا نام حجت اور دلیل ہے اور دوسری وہ جن سے حجت مرکب ہوتی ہے اس کا نام قضیہ ہے۔ حجت یا دلیل ان تصدیقات معلومہ کو کہتے ہیں جو تصدیقِ مجہول تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں اور قضیہ اس کلام کو کہتے ہیں جس میں صدق اور کذب کا احتمال ہو جیسے زمین بیضوی ہے۔ منطق قضیہ (خبری جملوں) سے بحث کرتی ہے انشائیہ جملوں سے نہیں اسلئے کہ منطق کے سارے استدلالوں کی بنیاد قضایا ہیں بلکہ تمام تجرباتی علوم میں سارے قواعد و قوانین قضایا کی صورت ہی میں بیان کئے جاتے ہیں۔

یہ بات فطری ہے کہ حجت جن سے مرکب ہوتی ہے ان کا بیان پہلے ہوگا اور وہ قضایا ہیں۔ قضیوں کی دو قسمیں ہیں حملی اور شرطی۔ حملی وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کو دوسری چیز پر حمل (بار) کر دیا جاتا ہے جیسے زمین بیضوی ہے کہ اس قضیہ میں بیضوی ہونے کو زمین پر لاد دیا گیا ہے۔ شرطی وہ قضیہ ہے جس میں کسی نسبت کا ایجاب یا سلب اس شرط کے ساتھ کیا جاتا ہے کہ اس میں ایک دوسری نسبت بھی پائی جائے مثلاً اگر خالد محنتی ہے تو اچھا طالب علم ہے۔ اس مثال میں ہم نے یہ حکم لگایا ہے کہ اچھا طالب علم ہونا خالد کے ساتھ نسبت رکھتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ محنتی ہو یعنی اس کا اچھا طالب علم ہونا محنتی ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔

اقسام قضیہ حملی

موضوع کے اعتبار سے اس قضیہ کی چار قسمیں ہیں:

قضیہ شخصیہ : وہ قضیہ ہے جس کا موضوع جزئی ہو مثلاً سقراط عالم ہے، غالب شاعر ہے۔ علوم ومباحث میں قضیہ شخصیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے جب کہ روزمرہ کی زندگی میں اس کا بہت رواج ہے۔

قضیہ طبیعیہ : وہ قضیہ ہے جس کا موضوع کلی ہوتا ہے اور اس میں مفہوم ذہنی مراد لیا جاتا ہے اس کے افرادِ خارجی مراد نہیں ہوتے مثلاً انسان کلی ہے، انسان نوع حقیقی ہے، حیوان جنس ہے۔ ظاہر ہے کہ ان قضیوں میں انسان وحیوان سے ان کے افراد مراد نہیں ہیں اس لئے کہ انسان وحیوان کے افراد نہ کلی ہیں، نہ نوع ہیں اور نہ جنس ہیں۔ لہٰذا یہاں انسان و حیوان کا کلی اور ذہنی مفہوم مراد ہے۔ اگرچہ منطق وفلسفہ میں یہ قضیہ بہت اہمیت رکھتا ہے لیکن دیگر علوم میں اس کا استعمال نہ ہونے کے برابر ہے۔

قضیہ مہملہ : وہ قضیہ ہے جس میں افراد موضوع کی کیت کی صراحت نہیں ہوتی یعنی یہ پتہ نہیں چلتا کہ حکم موضوع کے سارے افراد کے لئے ہے یا بعض افراد کے لئے مثلاً طلباء کلاس میں ہیں یہاں یہ صراحت نہیں ہے کہ سارے طلباء مراد ہیں یا بعض۔ (یہ قضیہ جزئیہ کے حکم میں ہے)

قضیہ محصورہ: وہ قضیہ ہے جس میں موضوع کے افراد پر حکم ہوتا ہے اور ان کی کیت کی صراحت بھی ہوتی ہے کہ کُل مراد ہیں یا بعض۔ اس قضیہ میں کیت پر دلالت کرنے والے الفاظ کل، ہر، بعض، کوئی، استعمال کئے جاتے ہیں۔ عربی میں کُل، بعض، لاشی اور لیس

بعض استعمال ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ سور کہلاتے ہیں۔ اس قضیہ کی چار قسمیں ہیں۔

موجبہ کلیہ	ہر شیر گوشت خور ہے
سالبہ کلیہ	کوئی گھوڑا گوشت خور نہیں ہے
موجبہ جزئیہ	بعض گھوڑے سفید ہوتے ہیں
سالبہ جزئیہ	بعض گھوڑے سفید نہیں ہوتے ہیں

ہم نے ان مثالوں سے یہ جان لیا کہ قضیہ محصورہ یا کلیہ ہوگا یا جزئیہ اور یا موجبہ ہوگا یا سالبہ۔ کلیت و جزئیت کو قضیہ کی کمیت اور ایجاب و سلب کو قضیہ کی کیفیت کہا جاتا ہے۔ منطق و فلسفہ اور دیگر علوم کی اساس یہی قضیہ محصورہ ہے اس لئے کہ اس میں افراد موضوع کا حکم بھی معلوم ہوتا ہے اور اس کی کمیت بھی بالصراحت معلوم ہوتی ہے۔

اقسامِ قضیہ شرطی

قضیہ حملیہ کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ اس میں بغیر کسی شرط کے کسی نسبت کا ایجابی یا سلبی حکم ہوتا ہے مثلاً زید اچھا طالب علم ہے یا زید اچھا طالب علم نہیں ہے۔ ہم نے ان دونوں ایجابی اور سلبی قضیوں میں اچھا طالب علم کو زید سے نسبت دی ہے اور یہ نسبت غیر مشروط ہے۔ اب ہم اسے مشروط کر رہے ہیں اگر زید باادب ہے تو اچھا طالب علم ہے یا اگر زید باادب نہیں ہے تو اچھا طالب علم نہیں ہے آپ نے دیکھا کہ زید کا اچھا طالب علم ہونا باادب ہونے سے مشروط ہوگیا اور اچھا طالب علم نہ ہونا باادب نہ ہونے سے مشروط ہوگیا۔ اس قسم کے قضیوں کو شرطی کہا جاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل۔ متصل وہ ہے جس میں یہ حکم ہوتا ہے کہ ایک نسبت دوسری نسبت سے مستلزم ہے یعنی دونوں نسبتوں میں التزام پایا جاتا ہے مثلاً اگر سورج نکلے گا تو دن ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ اگر سورج نہ نکلا تو

دن موجود ہو۔ منفصل وہ ہے جس میں دو یا زیادہ نسبتوں کی علیحدگی اور جدائی کا حکم ہو مثلاً عدد یا زوج ہے یا فرد ہے۔ عالم یا قدیم ہے یا حادث ہے۔ بظاہر ان دونوں مثالوں میں کوئی شرط نظر نہیں آرہی ہے لیکن حقیقت میں ان دونوں قضیوں کے معانی یہ ہیں کہ عدد اگر زوج ہے تو فرد نہیں ہے اور اگر عدد فرد ہے تو زوج نہیں ہے۔ اگر عالم قدیم ہے تو حادث نہیں ہے اور اگر عالم حادث ہے تو قدیم نہیں ہے یعنی زوج ہونا مشروط ہے فرد نہ ہونے سے اور فرد ہونا مشروط ہے زوج نہ ہونے سے اسی طرح عالم کا قدیم ہونا مشروط ہے حادث نہ ہونے سے اور حادث ہونا مشروط ہے قدیم نہ ہونے سے۔

قضیہ شرطیہ میں پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے جزء کو تالی کہتے ہیں۔

مقدم	تالی
اگر سورج نکلے گا	تو دن ہوگا
ایسا نہیں ہے کہ اگر سورج نہ نکلا	تو دن موجود ہو
یہ عدد ہے یا زوج ہے	یا فرد ہے

یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قضیہ شرطیہ میں کئی حملیہ قضیے پوشیدہ ہوتے ہیں ادنیٰ توجہ سے یہ بات واضح ہو سکتی ہے۔ یہاں ایک دلچسپ سوال یہ بھی دیکھتے چلیں کہ حملیہ یا متصلہ و منفصلہ کی اصلاحیں ان قضیوں کے لئے استعمال ہوتی ہیں جو موجبہ ہوں لیکن سالبہ میں معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اس میں حمل کو سلب کیا جاتا ہے۔ مثلاً انسان گھوڑا نہیں ہے اس قضیہ میں گھوڑا ہونے کو انسان سے سلب کیا گیا ہے تو سوالب کو حملیہ کیوں کہا جائے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کا اطلاق اس لئے عام ہے کہ سوالب کو موجبات سے مناسبت ہے۔

حجت اور استدلال

حجت ۱؎ اور استدلال ۲؎ ذہن کی وہ کوشش ہے جس کے ذریعہ ذہن اپنی معلومات کے وسیلہ سے مجہولات تک پہونچتا ہے یعنی معلوم قضیوں کے ذریعہ مجہول قضیوں کو اس طرح کشف کرنا کہ ذہن چند قضیوں کے درمیان ایک ایسا منظم رابطہ استوار کرلے کہ اُن کو ملانے سے نتیجہ برآمد ہو۔ آپ نے دیکھا کہ محسوسات اور بدیہیات کے مقابلے میں استدلال ایک نسبۃً مشکل اور تدریجی عمل ہے۔

اس کی تین قسمیں ہیں قیاس، استقراء، تمثیل

۱۔ کبھی ذہن کلی قضیوں سے جزئی نتیجہ برآمد کرتا ہے یعنی کلی سے جزئی کی طرف سفر کرکے اُس کلی سے جزئی کو برآمد کرلیتا ہے یہ قیاس ۳؎ ہے یعنی قیاس وُہ استدلال ہے جس میں ذہن کلی سے جزئی کی طرف یا اصل سے نتیجہ کی طرف یا قاعدہ کلیہ سے ان چیزوں کی طرف جاتا ہے جن پر وہ قاعدہ منطبق ہوتا ہے مثلاً ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ ہوا میں وزن

۱؎ Argument ۲؎ Reasoning ۳؎ Syllogism

ہے یا نہیں؟ تو ہم نے قضایا کو اس طرح مرتب کیا

ہوا جسم ہے ہر جسم وزن رکھتا ہے لہٰذا ہوا وزن رکھتی ہے

یہ بات واضح ہے کہ ہوا جسم کی نسبت سے جزئی ہے جب کہ جسم ہوا کی نسبت سے کلی ہے۔

۲۔کبھی ذہن قیاس کے بالکل برعکس سفر کرتا ہے کہ جزئی سے کلی کی طرف جاتا ہے یعنی ذہن قضایائے جزئیہ کو تعمیم دے کر قضیۂ کلی تک پہنچتا ہے یہ استقراء[1] ہے یعنی استقراء وہ استدلال ہے جس میں ذہن جزئیات کو دیکھ کر کلی قانون تک پہنچتا ہے اس میں جزئی کلی تک پہنچنے کا وسیلہ بنتا ہے یعنی کچھ چیزوں میں ایک مخصوص نسبت کو دیکھ کر ان چیزوں کے لئے ایک کلیہ تشکیل دینا استقراء ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

استقراء تام

جن افراد پر تحقیق کی جارہی ہو وہ سب کے سب زیر مطالعہ ہوں اور ان پر تحقیق کر کے ایک کلی حکم برآمد کیا جائے مثلاً نظامِ شمسی کے سیاروں پر جب تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ ہر سیارہ اپنے مدار پر بیضوی طریقہ سے رواں ہے اس سے یہ کلیہ بنایا گیا کہ نظامِ شمسی کے سارے سیاروں کا مدار بیضوی ہے۔

استقراء ناقص

جن افراد پر تحقیق ہو رہی ہو اُن میں سے ایک مخصوص تعداد کو دیکھ کر صفتِ مشترک نکالی جائے لیکن اس صفتِ مشترک کا حکم ان مخصوص افراد سے عام کر کے سارے افراد پر لگایا جائے اگرچہ سارے افراد کو نہ دیکھا ہو مثلاً کسی بستی کی مردم شماری کرتے

---

[1] Induction

وقت جب بیشتر باشندوں کو دیکھا گیا تو وہ کالے تھے اور باقی باشندوں کو دیکھے بغیر پوری بستی کے باشندوں پر یہ حکم لگا دیا گیا کہ اس بستی کے سارے باشندے کالے ہیں۔ (یہ تعمیم کسی عقلی قاعدہ سے درست نہیں ہے)۔

۳۔ کبھی ذہن جب کسی حکم کو کسی شے میں پاتا ہے تو جو شے بھی مذکورہ شے کی مانند نظر آتی ہے اس شے پر بھی مذکورہ شے کا حکم لگا دیتا ہے۔ یہ تمثیل[1] ہے۔ اس استدلال میں ایک جزئی کو دیکھ کر دوسرے جزئی پر حکم لگا دیا جاتا ہے مثلاً زمین پر جانداروں کا وجود ہے۔ مریخ کی آب وہوا بھی زمین جیسی ہے لہذا مریخ پر جانداروں کا وجود ہے۔ تمثیل سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ کسی بھی صورت میں اطمینان و یقین کا سبب نہیں بنتا۔ البتہ تقریب مفہوم کے لئے تمثیل ایک اچھی شے ہے۔ بچوں کی تعلیم میں اس کا استعمال بہت ہے اور بعض سائنسی معارف مثلاً طبیعیات و کیمیا وغیرہ میں بھی بعض وقت اسے استعمال کیا جاتا ہے۔

استدلال کی بحث پڑھنے کے بعد یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ اس کی روشنی میں منطق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ استدلالی اور استقرائی۔ استدلالی منطق کسی کلیہ یا قاعدہ کو بنیادی طور پر تسلیم کرتی ہے اور اس سے نتائج کا استنباط کرتی ہے جب کہ استقرائی منطق میں کسی اصول کو پہلے سے ناقابلِ تبدیلی نہیں سمجھا جاتا بلکہ بالتواتر تجربات کے نتیجہ میں جو قاعدہ سامنے آتا ہے اس پر اعتماد کیا جاتا ہے لیکن اس امکان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ ممکن ہے کہ مزید تجربات کے بعد یہ قاعدہ بدل جائے یعنی فی الوقت تجربہ سے جو قاعدہ دریافت ہوا ہے وہ ابدی، حتمی اور یقینی نہیں ہے۔ سائنس کی عملی کامیابیوں نے اس طریقۂ استدلال کی افادیت کو علمی حلقوں میں ناقابل شکست بنا دیا اور اسی کے ردعمل کے طور پر منطقِ استدلالی کے بے معنی اور بے مقصد ہونے کا اعلان کیا گیا۔ لیکن یہ بات بہت واضح ہے کہ سائنس کی

---

[1] Analogy

ترقی منطق استدلالی کی تردید سے نہیں ہوئی بلکہ منطقِ استقرائی کی تقلید سے ہوئی ہے۔

ہماری نگاہ میں دونوں منطقوں کا دائرۂ کار مختلف ہے۔

فرانسس بیکن سے کئی صدی قبل کے مفکر راجر بیکن نے تجرباتی منطق کی بنیاد رکھی۔ اسی کو بنیاد بنا کر یورپی مفکرین نے یہ فیصلہ دیا کی معلومات حاصل کرنے کا کوئی طریقہ استقراء اور تجربہ کے علاوہ نہیں ہے اور انہوں نے قیاس کو کلیتہً مسترد کر دیا۔ حالانکہ اگر دقتِ نظر سے کام لیا جائے تو تجربہ میں بھی ایک قیاس خفی ہوتا ہے کہ جب بھی ب مسلسل و متواتر کسی استثناء کے بغیر ہر قسم کے تجربہ میں ب الف کے بعد وجود میں آئے اور ہرگز اس کے خلاف نہ ہو تو یہ اتفاقی امر نہیں ہے بلکہ حتمی طور پر ب الف کی معلول ہے مثلاً سو درجہ حرارت پر پانی کا جوش آنا ہر مرتبہ کے تجربہ سے ثابت ہے لہٰذا ہم پر یہ کشف ہوا کہ سو درجہ کی حرارت پانی کے جوش میں آنے کی علت ہے۔ ایک ہی قسم کے عمل سے بالتکرار ایک ہی قسم کے نتیجہ کا حاصل ہونا دلیل ہے کہ عمل اور نتیجہ میں علیت کا رابطہ پایا جاتا ہے۔

مذکورہ مفکرین پر آہستہ آہستہ یہ منکشف ہوتا گیا کہ قیاس، استقراء اور تجربہ تینوں کا دائرۂ عمل مختلف ہے اور ہر ایک اپنے دائرۂ کار میں افادیت تام رکھتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ انسان یہ معلوم کر لے کہ ان تینوں میں سے کس کو کس مقام پر استعمال کرنا چاہیے۔ اس فکر کے مسلم اور عام ہونے کے بعد ایک علم کی داغ بیل پڑی جس کا انگریزی نام Methodology ہے عربی میں اسے علم الطرائق اور فارسی میں روش شناسی کہتے ہیں۔

قیاس کی دو قسمیں: اقترانی اور استثنائی

(ا) قیاس اقترانی میں نتیجہ اور نقیض نتیجہ بالفعل مقدمات میں مذکور نہیں ہوتے مثلاً

سقراط انسان ہے ہر انسان فانی ہے لہٰذا: سقراط فانی ہے

لہٰذا کے بعد جو نتیجہ بیان ہوا ہے وہ مقدمات سے استنباط ہے۔ ان میں بالفعل

بیان نہیں ہوا ہے۔

(۲) قیاس استثنائی میں نتیجہ اور نقیض نتیجہ بالفعل مذکور ہوتے ہیں مثلاً

اگر سقراط عالم ہے تو اس کا احترام لازم ہے

لیکن سقراط تو عالم ہے

لہٰذا اس کا احترام لازم ہے

آپ نے دیکھا کہ نتیجہ پہلے ہی مقدمہ میں بالفعل موجود ہے۔

قیاسِ اقترانی کی دو قسمیں

پہلی قسم قیاس حملی ہے جو فقط قضایائے حملیہ سے مرکب ہوتا ہے اور اس کے علاوہ جو قیاس ہوگا وہ قیاس شرطی کہلائے گا۔ قیاس حملی اقترانی سارے قیاسوں میں عمدہ ترین اور کامل ترین قیاس ہے۔ جس کی مثال ہم دے چکے کہ

سقراط انسان ہے ہر انسان فانی ہے لہٰذا: سقراط فانی ہے

ذہن کا یہ عمل تین تصدیقوں سے مرکب ہے جو تین قضایا ہیں پہلے اور دوسرے قضئے مقدمات ہیں اور تیسرا قضیہ نتیجہ ہے۔ قضیۂ مطلوب کا موضوع (سقراط) اصغر اور اس کا محمول (فانی) اکبر کہلاتا ہے اسی لئے مقدمات قیاس میں سے جس مقدمہ میں اصغر ہوتا ہے اسے صغریٰ اور جس میں اکبر ہوتا ہے اسے کبریٰ کہا جاتا ہے۔ عموماً محمول موضوع سے عام ہوا کرتا ہے اور اس کی کلی بڑی اور اس کے مصادیق کا دائرہ وسیع ہوتا ہے اسی لئے محمول کو اکبر اور موضوع کو اصغر کہا جاتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یونانی اور اسلامی منطق میں صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں لایا جاتا ہے جب کہ عام طور سے یورپ کی منطق میں کبریٰ

پہلے اور صغریٰ بعد میں ہوتا ہے۔ اگر چہ دونوں طریقے منطق میں رائج ہیں لیکن پہلا طریقہ فطرت سے زیادہ قریب ہے۔

موضوع و محمول کے درمیان جو نسبت ہے یعنی سقراط اور فانی کے درمیان جو نسبت ہے وہ مجہول تھی ذہن کو ایک ایسے درمیانی وسیلہ کی ضرورت تھی جو موضوع و محمول دونوں سے نسبت رکھتا ہوتا کہ فانی کو سقراط سے مربوط کر سکے (حد وسط)۔ ذہن نے انسان کو واسطہ قرار دیا اور مطلوب کو حاصل کر لیا۔ ہم آگے چل کر حد وسط پر مزید گفتگو کریں گے۔

مقدمات صغریٰ   سقراط (اصغر)   انسان (حد وسط)

ہے (رابطہ یا نسبت)

کبریٰ   ہر انسان (حد وسط)   فانی (اکبر)   ہے (رابطہ)

نتیجہ   لہٰذا: سقراط (اصغر)   فانی (اکبر)   ہے (رابطہ)

جب حد وسط صغریٰ اور کبریٰ سے ارتباط پیدا کرتا ہے تو اس کے ارتباط کی کیفیت سے جو عبارت بنتی ہے وہ شکل کہلاتی ہے۔ حد وسط مقدمات میں چار جگہوں پر آ سکتا ہے اس اعتبار سے قیاس کی بھی چار شکلیں بنتی ہیں ان میں سے تین زیادہ فطری ہیں اور ذہن انسانی سے قریب تر ہیں۔ ارسطو نے ارغنون میں تین ہی شکلوں کا تذکرہ کیا ہے کہا جاتا ہے کہ چوتھی شکل جالینوس نے اضافہ کی ہے۔ ان ساری شکلوں میں سے فقط شکل اول بدیہی الانتاج ہے ہم صرف اسی پر بات کریں گے۔

شکل اوّل

چاروں شکلوں میں فقط شکل اول بدیہی الانتاج ہے۔ بدیہی الانتاج کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے سامنے صغریٰ اور کبریٰ کو رکھا جائے تو وہ بغیر کسی زحمت کے خود نتیجہ نکال لے اور اسے نتیجہ کی صحت میں کوئی شک نہ ہو۔ اس شکل میں حد وسط صغریٰ میں

محمول ہوتا ہے اور کبریٰ میں موضوع۔

ہر انسان حیوان ہے	ہر حیوان جسم ہے	ہر انسان جسم ہے
ہر جسم مرکب ہے	ہر مرکب حادث ہے	ہر جسم حادث ہے
سقراط انسان ہے	ہر انسان فانی ہے	سقراط فانی ہے

اس شکل کے انتاج کی شرائط دو ہیں

۱۔ صغریٰ موجبہ ہو (خواہ موجبۂ کلیہ یا موجبہ جزئیہ)

۲۔ کبریٰ کلیہ ہو (خواہ موجبۂ کلیہ ہو یا سالبۂ کلیہ)

صغریٰ کا موجود ہونا اس لئے ضروری ہے تا کہ اصغر اوسط کے تحت واقع ہو سکے (یعنی اصغر اوسط کے مصادیق میں واقع ہو سکے) اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جو حکم کبریٰ میں اوسط پر جاری ہو رہا ہے وہی اصغر پر بھی جاری ہو سکے۔ شکل اوّل میں سب سے زیادہ اہمیت اس ضرب قیاس کی ہے جس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبۂ کلیہ ہوں اور نتیجہ بھی موجبہ کلیہ ہو۔

اجزائے قیاس اور طریقۂ ترکیب

علمائے منطق کی نگاہ میں استقراء غیر تام اور تمثیل کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نتیجے یقین کی جگہ احتمالات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں قیاس تحصیل نتیجہ کا اہم ترین وسیلہ ہے۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ استدلال کے عمل میں صرف تصور کوئی افادیت نہیں رکھتا۔ اور کسی بھی چیز کے حقیقی اور واقعی تصور کا حصول دشوار بلکہ ناممکن ہے لہٰذا استدلال میں صرف تصدیقات مفید ہوتے ہیں لیکن یہ یاد رہے کہ ہمیں تحقیق و بحث میں ان تصدیقات کی ضرورت پڑتی ہے جو یقینی ہوں اور تصدیق یقینی کو صرف قیاس ہی کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ زمین حادث ہے۔ یہ قضیہ بدیہی نہیں ہے کہ فوراً اس کی

تائید یا تردید کردی جائے۔ اس قضیہ میں حادث محمول ہے اور زمین موضوع۔ ہم محمول کو موضوع کے لئے فوراً ثابت نہیں کر سکتے اس کے لئے ہمیں ایک حدِ وسط کی ضرورت ہوگی۔ فرض کریں کہ میں اور آپ ایک بہتی ہوئی نہر کے دو مقابل کناروں پر کھڑے ہوئے ہیں اور مجھے آپ تک پہونچنا ہے لہٰذا میں نے ایک درخت کا تنا کاٹ کر اسے نہر پر رکھ کر پل بنالیا اور اس پر پاؤں رکھ کر آپ کے پاس پہونچ گیا۔ بالکل اسی طرح زمین اور حادث کے درمیان ایک نہر ہے اور یہ دونوں مفہوم اس وقت تک نہیں مل سکتے جب تک نہر پر پل نہ بنایا جائے اس پل کا نام حدوسط ہے۔ ہم نے اوپر جو قضیہ بیان کیا ہے اسے مطلوب کہا جاتا ہے۔ اس قضیہ میں موضوع زمین ہے اور محمول حادث ہے۔ موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے۔ اب پھر قضیہ پر نگاہ ڈالیں

زمین	حادث	ہے
اصغر	اکبر	رابطہ

اب ہم حدوسط کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ اس کیلئے زمین (موضوع) اور حادث (محمول) کو پوری توجہ کے ساتھ مطالعہ کرنا ہوگا۔ اب ہم زمین کی کیفیات اور اس کے اوصاف پر نگاہ ڈالیں گے کہ کوئی ایسی چیز مل جائے جو حادث (حدوث) سے کسی قسم کا ربط رکھتی ہو۔ ہم نے زمین پر نگاہ کی تو اسے رنگارنگ پایا۔ اس میں درخت ہیں، سمندر ہیں، پھول پودے ہیں، سر بفلک پہاڑ ہیں، ہو مارتے ہوئے دشت ہیں، اس پر انسان بستے ہیں، جانور بستے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان چیزوں کے مطالعہ سے ہمیں کوئی ایسی چیز نہ ملی جو حدوث سے بھی ربط رکھتی ہو کہ یک بیک ہمارے مطالعہ میں آیا کہ ہماری یہ زمین تغیرات کی آماجگاہ ہے۔ روزانہ ایک نئی کونپل پھوٹتی ہے اور ایک درخت خشک ہو جاتا ہے، جانداروں میں ہر آن کچھ پیدا ہو رہے ہیں اور کچھ مر رہے ہیں، صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے غرض کی تغیر

ہماری پوری زمین پر حکم فرما ہے۔ دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ تغیر حدوث کی نشانی ہے تو ہم نے سوچا کہ زمین اور حادث میں تغیر پل (حدِ وسط) کا کام دے سکتا ہے لہٰذا اب قیاس کے تین اجزاء ہو گئے۔ اصغر اکبر اور اوسط۔ یہ حد وسط ہی ہے جو قیاس کی اصلی بنیاد ہے۔ اب حد وسط کا کردار دیکھیں

زمین متغیر ہے	ہر متغیر حادث ہے
اصغر اوسط	اوسط اکبر
صغریٰ	کبریٰ

لہٰذا : زمین حادث ہے = نتیجہ

جس مقدمہ میں اصغر ہو وہ صغریٰ کہلاتا ہے اور جس میں اکبر ہو وہ کبریٰ۔ وہ قضیہ جو ثابت ہونے سے پہلے مطلوب کہلاتا تھا وہ ان دو مقدموں سے برآمد ہونے کے بعد نتیجہ کہلاتا ہے۔

مقدمات زمانی اعتبار سے بھی نتیجہ پر مقدم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے سبب بھی انہیں نتیجہ پر تقدم حاصل ہے اس کے علاوہ بھی ان کے مقدم ہونے کا ایک سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ علت ہمیشہ معلول پر مقدم ہوتی ہے چونکہ مقدمات نتیجہ کی علت ہیں اس لئے بھی وہ نتیجہ پر مقدم ہیں۔ جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ مقدمات نتیجہ کی علت ہیں تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مقدمات اور نتیجہ میں مناسبت اور ربط بھی ضروری ہے۔ جو چیز مقدمات اور نتیجہ میں ربط اور مناسبت رکھتی ہے وہ حد وسط کہلاتی ہے اور اسی سبب سے دونوں مقدمات میں مکرر لائی جاتی ہے لہٰذا جن قضیوں میں کوئی ربط اور مناسبت نہ ہو ان سے نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

ہر الو پرندہ ہے	ہر متغیر حادث ہے

فرمایئے آپ ان مقدمات سے کیا نتیجہ برآمد کریں گے؟

برہان

کہا جاتا ہے کہ حقیقتِ اشیاء تک پہنچنے کا وسیلہ منطق ہے اور منطق کی ساری بحثوں کا نتیجہ مباحثِ قیاس ہیں اور سارے قیاسوں میں سب سے اعلیٰ اور برتر قیاس برہان ہے۔ برہان اس قیاس کو کہتے ہیں جسے یقینی مقدمات سے ترتیب دیا جاتا ہے خواہ وہ یقینیات اوّلی ہوں یعنی ضروری اور بدیہی ہوں یا ایسے مقدمات سے مرتب ہوں جو یقینیات سے اخذ ہونے کے سبب یقینی ہوں (جرجانی) برہان اس قیاس کو کہتے ہیں جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ یقینی نتیجہ حاصل کیا جا سکے (ابن سینا) ان دو تعریفوں سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ برہان وہ قیاس ہے جس کے مقدمات قضایائے یقینی (محسوسات تجربیات، اولیات، متواترات) یا ایسے قضایا جو یقیات پر منتہی ہوتے ہوں، پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ ان سے تالیف ہوتا ہے۔ یہ ایسا قیاس ہے جو صورت اور مادہ دونوں اعتبار سے مضبوط اور مستحکم ہوتا ہے اسلئے اس کا نتیجہ بھی یقینی ہوتا ہے۔ یہ استحکام اور مضبوطی ریاضیات میں بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے استدلال بھی برہان ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ برہان کی دو قسمیں ہیں

برہان لمی

اس برہان میں علت سے معلول کو معلوم کرتے ہیں اگر اندرونی تکلیف ہوتو ایکس رے اور الٹرا ساؤنڈ کے ذریعہ تکلیف کا سبب معلوم کرلیا جاتا ہے۔ معدہ، آنت، پتہ، ہڈی اور دیگر چیزوں کی تصویریں کھینچ کر تکلیف کی علت معلوم کرلی جاتی ہے جب علت معلوم ہوجاتی ہے تو معلول (مرض) بھی معلوم ہوجاتا ہے۔ اس طرح علم نجوم کے ماہرین اپنے علمی حسابوں سے معلوم کرلیتے ہیں کہ فلاں رات میں زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہوجائے گی۔ چاند گہن چونکہ اس حائل ہونے کا معلول ہے اور حائل ہونا اس کی علت ہے لہٰذا چاند گہن کا وقت معلوم ہوجاتا ہے۔

برہان انی

یہ برہان مندرجہ بالا برہان کے برعکس ہے۔ اس میں معلول کے وجود سے علت پر استدلال کیا جاتا ہے جیسے سینے کی جکڑن اور تنفس کی دشواری سے نمونیہ اور چھینکوں سے نزلہ معلوم کیا جاتا ہے۔ طب جدید کے برعکس قدیم طب میں معلول سے علت معلوم کی جاتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک معلول مختلف علتوں میں سے کسی ایک کے سبب پیدا ہوا ہو مثلاً دردسر یا بخار کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں لہٰذا صرف معلول سے علت کا پتہ نہیں چلایا جاسکتا اس کے برعکس برہانِ لمّی علت سے معلول پر استدلال ہے لہٰذا یقینی نتیجہ دیتا ہے۔ جب کہ برہان انّی یقینی نتیجہ کا ضامن نہیں ہے۔

برہان اور شکل اوّل

بعض مغربی [1] مفکرین کا خیال ہے کہ قیاس ذہن کو مقید کرتا ہے امور

---

[1] بیکن

کومقید نہیں کرتا حالانکہ علم کا مقصد امور کو پہچاننا ہے اور ان کے ربط کو معلوم کرنا ہے نہ کہ ان تصورات کو پہچاننا جنہیں ذہن نے ایک خاص کیفیت کیساتھ آپس میں مربوط کر دیا ہے۔ ایک ۱؎ مفکر کے قول کے مطابق قیاس سے کوئی نئی بات حاصل نہیں ہوتی وہ کسی مجہول کو معلوم نہیں بناتا اس کا کام فقط یہ ہے کہ اسی بات کو سامنے لائے جو پہلے سے معلوم ہے لہٰذا یہ کوئی ایسا طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعہ ایجاد و انکشاف کی راہیں کھل سکیں۔ ایک تیسرے ۲؎ مفکر کی رائے یہ ہے کہ یہ یا تو دور ہے یا مصادرہ ۳؎ علی المطلوب ہے اس لئے کہ قیاس میں نتیجہ مقدمات پر مبنی ہوتا ہے اور مقدمات نتیجہ پر مبنی ہوتے ہیں جسے دلیل کے ذریعہ ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ حسن بن موسیٰ نوبختی (۳۱۰ھ) نے بھی شکلِ قیاس پر مصادرہ علی المطلوب کا اعتراض کیا ہے۔

سقراط انسان ہے　　　ہر انسان فانی ہے　　　سقراط فانی ہے

اس میں نتیجہ ہے کہ سقراط فانی ہے اور یہ نتیجہ کبریٰ میں کہ ہر انسان فانی ہے بطور کلیہ پہلے سے موجود تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ ہم نے یہ کلیہ کہاں سے اخذ کیا اس لئے کہ ہم اس کلیہ پر اس وقت تک یقین نہیں کر سکتے جب تک کہ اس نوع کے سارے افراد کا فانی ہونا ہم پر ثابت نہ ہو۔ اُسی نوع کی ایک فرد سقراط ہے لہٰذا پہلے اس کا فانی ہونا ثابت ہو تو ہم کلیہ بنا سکتے ہیں اور اگر سقراط کا فانی ہونا یقینی نہیں ہے احتمالی ہے تو چونکہ یہ جزئی احتمالی اور شکی ہو گیا لہٰذا اس کا کلی بھی احتمالی اور شکی ہو جائے گا۔ کلی سے جزئی پر کسی قسم کا استدلال اس لائق نہیں ہے کہ اپنی کلیت سے کسی چیز کو ثابت کر سکے اس لئے کہ کسی بھی اصلِ کلی سے صرف وہی جزئی برآمد کئے جا سکتے ہیں جو ان کی اصل کو معلوم فرض کر چکے ہیں لہٰذا جب ہم یہ حکم

۱؎ ڈیکارٹ ۲؎ استوارٹ مل ۳؎ مصادرہ علی المطلوب سفسطہ کی ایک قسم ہے اس میں نتیجہ خود مقدمات میں سے ایک مقدمہ ہوتا ہے۔ اس کی خرابی یہ ہے کہ قیاس کی حدود میں سے دو حدیں ایک ہی ہوتی ہیں جب کہ قیاس میں تین حدیں الگ الگ ہوتی ہیں۔

لگاتے ہیں کہ سقراط فانی ہے تو ہماری بناء اس جزئی کے مشابہ افراد پر ہوتی ہے مثلاً زید بکر خالد وغیرہ کہ ہم پہلے سے ان کی موت سے آگاہ ہیں لہٰذا کبریٰ کہ ہر انسان فانی ہے اپنی کلیت سے دلیل میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ اس صورت میں قیاس قیاس نہیں رہتا بلکہ تمثیل بن جاتا ہے یعنی اس میں ایک جزئی کی حالت سے دوسری جزئی کی حالت کا نتیجہ حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ جان اسٹوارٹ مل اور انکے متبعین کی فکر کی تفصیل ہے یہ لوگ قیاس اور استقراء کو تمثیل قرار دیتے ہیں۔

علم منطق کے ذریعہ کشفِ مجہول محال ہے اس لئے کہ اشکال قیاس میں بہترین شکل اول ہے اور وہ دوری ہے مثلاً

ہر انسان حیوان ہے　　　　ہر حیوان جسم ہے

اگر ہم ہر حیوان کی جسمیت سے آگاہ ہیں تو چونکہ انسان حیوان ہی ہے اس لئے اس کی جسمیت سے بھی پہلے ہی سے آگاہ ہے (خواہ ضمناً ہی سہی) اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر کبریٰ اس لئے کلیہ نہیں بن سکتا کہ آپ اس میں سے انسان کو خارج کر رہے ہیں۔ جب کبریٰ کلیہ نہیں بنے گا تو پھر نتیجہ بھی حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ شکل اول کی شرط کلیت کبریٰ ہے۔ خلاصۂ گفتگو یہ ہے کہ اگر قیاس کے مقدمے (صغریٰ اور کبریٰ) پہلے سے معلوم ہیں تو نتیجہ بھی پہلے سے معلوم ہے اور اگر یہ دونوں مقدمے مجہول ہیں تو نتیجہ بھی مجہول ہی رہے گا معلوم نہیں بنے گا لہٰذا قیاس ایک بے فائدہ علم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نتیجہ معلوم ہونے کے لئے صرف دونوں مقدموں کا معلوم ہونا کافی نہیں ہے بلکہ دونوں مقدموں کا اس طرح مرتب و مرکب ہونا ضروری ہے کہ وہ نتیجہ دینے کے قابل ہوں۔ یہی ترتیب و ترکیب منطق کا کام ہے اس سے زیادہ نہیں۔

انہیں باتوں سے ملتا جلتا ایک اعتراض ہمیں اسلامی منطق کی قدیم کتب میں ملتا

ہے کہ ایک صاحب معرفت بزرگ ابو سعید ابو الخیر نے بو علی سینا پر شکل اول کے دوری ہونے کا اعتراض کیا تھا۔ شکل اول میں دور اس طرح لازم آتا ہے کہ اس شکل میں نتیجہ کا علم مقدمات کے علم پر موقوف ہے جن میں سے ایک مقدمہ کبریٰ کلیہ ہے اور اس کا علم تب ہی ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ اکبر کا حکم اوسط کے تمام افراد پر ایجاباً یا سلباً ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ اصغر اوسط کے افراد میں سے ہے لہٰذا نتیجہ کا علم اس پر موقوف ہوگا کہ کبریٰ کا علم ہو جائے اور وہ اس طرح ہوگا کہ ہمیں اکبر کا حکم جو اصغر پر افراد اوسط کے تحت ہو رہا ہے ہم اسے مان لیں اور یہ حکم بعینہٖ نتیجہ ہے لہٰذا نتیجہ کا علم نتیجہ کے علم پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہے۔ بو علی سینا کا جواب یہ ہے کہ علم کے دو رخ ہیں ایک وہ علم ہے جو نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے اور ایک وہ علم ہے جو کبریٰ سے حاصل ہوتا ہے ان دونوں علموں میں اجمال اور تفصیل کا فرق ہے لہٰذا اس شکل میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ علم تفصیلی علمِ اجمالی پر موقوف ہے اور یہ دور نہیں ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ علمِ تفصیلی علمِ تفصیلی پر موقوف ہے تو یہ یقیناً دور ہوگا۔ الغرض نتیجہ کا علم جو کبریٰ میں ہے وہ اجمالی ہے اور وہ علم جو کبریٰ میں دونوں مقدموں کی ترکیب و تالیف کے بعد نکلتا ہے وہ تفصیلی ہے لہٰذا موقوف اور موقوف علیہ ایک نہیں ہیں۔

ابن سینا کے جواب کے علاوہ بھی اس کے جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ امر فطری ہے کہ جہت کے بدل جانے سے حکم بدل جاتا ہے یہ عین ممکن ہے کہ کسی موضوع کا حکم ایک جہت سے معلوم ہو اور دوسری جہت سے مجہول ہو ایسی صورت میں معلوم جہت سے مجہول جہت کا حکم اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ سقراط سقراط ہے لیکن ہمیں یہ نہیں معلوم کہ وہ لائق احترام بھی ہے لہٰذا ہم صغریٰ میں سقراط کا سقراط ہونا اور عالم ہونا (یعنی دونوں جہتوں کو) جمع کر دیں گے اور یہ کہیں گے کہ سقراط عالم ہے پھر ہم کبریٰ میں حکم کلی بیان کریں گے کہ ہر عالم لائق احترام ہے پھر نتیجہ حاصل کریں گے کہ سقراط لائق احترام ہے اسی بات کو

ایک اور طریقے سے بھی بیان کیا گیا ہے کہ شکل اول میں کبری کی کلیت صغریٰ پر بھی متوقف نہیں ہے اس لئے کہ ہم نہیں جانتے تھے کہ احترام سقراط کیلئے لازم ہے اور نہ جاننے کا سبب یہ تھا کہ ہم اس بات سے واقف نہیں تھے کہ عالم کا انطباق سقراط پر ہونا چاہئے۔ جب ہم اس سے واقف ہوگئے تو ہم نے اسے صغریٰ میں بیان کر دیا اور یوں نتیجہ حاصل ہوا۔

یہ بحث چونکہ بہت اہم ہے لہٰذا ایک بار پھر ہم اس پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ نتیجہ کا علم موقوف ہے کبریٰ کے علم پر اس لئے کہ نتیجہ کا علم اپنے مقدمات کے علم پر موقوف ہوتا ہے اور کبریٰ کا علم موقوف ہے اس علم پر کہ کبریٰ کا حکم اوسط کے سارے افراد پر ثابت ہے جس میں اصغر بھی شامل ہے لہٰذا کبریٰ (کلی) کا حکم اس بات پر موقوف ہوگا کہ اکبر اصغر کے لئے ثابت ہوا اور یہی عین نتیجہ ہے۔ ہم پھر اسی بات کو دوسرے لفظوں میں بیان کر رہے ہیں کہ کبریٰ میں ایک کلیہ بیان ہوا ہے یہ کلیہ اسی وقت ثابت ہوگا جب ہم پہلے اس کلیہ کے ہر جزء کو معلوم کر چکے ہوں۔ مثلاً ہم نے کبریٰ میں کہا کہ ہر حیوان جسم ہے تو جب تک ہم ہر حیوان کا جسم ہونا پہلے سے نہ معلوم کر چکے ہوں یہ کلیہ نہیں بن سکتا۔ چونکہ نتیجہ میں ہمارا دعوی ہے کہ انسان جسم ہے اور یہ انسان کبریٰ کے کلیہ میں شامل ہے لہٰذا کبریٰ کا علم موقوف ہوا نتیجہ پر۔ اس ساری بحث میں مرکزی بات یہ ہے کہ کبریٰ کی کلیت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کے جزئیات کا علم پہلے سے ہو۔ اگر اس سے یہ مراد ہو کہ فرداً فرداً ہر جزئی کا استقراء کر کے اس کا علم حاصل کیا گیا ہو تو ہر کلی کیلئے یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ بہت سے کلی استقراء کے بغیر معلوم ہوتے ہیں مثلاً یہ کلی کہ دور محال ہے، اجتماع نقیضین محال ہے وغیرہ وغیرہ اس کے علاوہ بہت سے کلی ایسے ہیں جو صرف چند جزئیات پر تجربہ کرنے سے کلی بن جاتے ہیں مثلاً بخار اتارنے کی دوا بخار اتارتی ہے اور دردِ سر کی دوا دردِ سر کو رفع کرتی ہے یہ کلیہ استقراء تام سے کلیہ نہیں بنے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ بوعلی سینا کے مضبوط

ترین جواب سے ہٹ کر ارباب منطق کو ان معروضات پر بھی توجہ کرنی چاہئے۔ ہماری نگاہ میں جو چیز پہلے سے معلوم ہے اسی چیز کو استدلال کے ذریعہ ثابت کرنا شکلِ اوّل کا کام ہے۔ یہ عمل سوفسطائیوں کے مقابل ایک اچھا اسلحہ تھا کہ ہم جو دعویٰ کر رہے ہیں اسے اس طرح ثابت کرتے ہیں۔ لیکن وہ دعویٰ خود شکلِ اوّل سے حاصل نہیں ہوا۔

یہاں اس بات کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا کہ ارسطو کے مطابق کوئی قیاس صرف ایک مقدمہ سے تشکیل نہیں پاتا۔ وہ صغریٰ، کبریٰ اور نتیجہ پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً اگر ہم یہ ثابت کرنا چاہیں کہ فلاں انسان جوہر ہے تو ہم اس کی شکل یوں بنائیں گے کہ یہ شخص مختلف زمانوں میں مختلف صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ہر وہ چیز جو مختلف زمانوں میں مختلف صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو وہ جوہر ہے۔ لہٰذا یہ شخص جوہر ہے۔ ابو محمد حسن بن موسیٰ نوبختی (۳۱۰ھ) نے اس پر اعتراض کیا اور کہا ہے کہ مذکورہ قیاس کو ہم صرف ایک مقدمہ کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں کہ اس انسان کے جوہر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ مختلف زمانوں میں مختلف صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اس موقع پر ارسطو کا ایک عجیب استدلال بھی لائق ذکر ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خالص تاریخ علم میں ارسطو کو جو منزلت حاصل ہے وہ بہت ہی قلیل افراد کے حصہ میں آئی ہے۔ اس معلم اول کا نظریہ یہ تھا کہ زمین اس عالم کا مرکز ہے اور اس نے دلیل یہ دی کہ وزنی چیزوں کا مزاج یہ ہے کہ وہ مرکز عالم کی طرف کھنچتی ہیں۔ تجربہ بتلاتا ہے کہ وزنی اشیاء مرکز زمین کی طرف کھنچتی ہیں لہٰذا کر مز زمین ہی مرکزی عالم ہے۔ فلکیات اور علوم طبیعی کے ایک اطالوی ماہر نے یہ اعتراض کیا کہ ارسطو نے کبریٰ میں جو کہا ہے کہ وزن دار چیزوں کا مزاج یہ ہے کہ وہ مرکز عالم کی طرف کھنچتی ہیں یہ اسی صورت میں ثابت ہوگا جب کہ مرکز عالم اور مرکز زمین کو پہلے ہی سے ایک تسلیم کر لیا جائے۔ اس کا نام مصادرہ علی المطلوب ہے یعنی جس چیز کا اثبات مقصود ہے اسی چیز کو دلیل کے طور پر پیش کیا جائے۔

قیاس کا مواد

ہم نے آغاز میں موادِ قیاس کے عنوان سے جو گفتگو کی تھی اسے اس بحث پر مکمل کرنا چاہتے ہیں کہ شرائطِ انتاج کا صادق آنا اور قضیوں کا صادق آنا دو الگ الگ مسئلے ہیں۔ جن کی وضاحت کے لئے دو مثالوں سے کام لیا جاسکتا ہے۔ ایک مثال یہ ہے

انسان چوپایہ نہیں ہے   بعض شیر درخت پر سوتے ہیں   لہٰذا میں شعر کہتا ہوں

اس مثال میں تینوں قضایا (صغریٰ، کبریٰ اور نتیجہ) اپنی اپنی جگہ پر صادق اور درست ہیں لیکن چونکہ ان میں صحیح انتاج کے شرائط نہیں پائے جاتے اس لئے یہ قیاس غلط ہے۔ اس میں نہ ایجابِ صغریٰ ہے نہ کلیّتِ کبریٰ ہے اور نہ حدِّ وسط ہے۔ اب ہم ایک دوسری مثال پر نگاہ ڈالتے ہیں

زید اونٹ ہے   ہر اونٹ لنگڑا ہوتا ہے   لہٰذا زید لنگڑا ہے

اس مثال میں ایجابِ صغریٰ بھی ہے، کلیّتِ کبریٰ بھی ہے اور حدِّ وسط بھی۔ یعنی شرائطِ انتاج مکمل ہیں لیکن چونکہ قضایا صادق نہیں ہیں اس لئے یہ قیاس غلط ہے۔ ان دو

مثالوں سے ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ پہلی مثال میں قضایا صحیح ہیں شرائطِ انتاج غلط ہیں اور دوسری مثال میں شرائطِ انتاج صحیح ہیں لیکن قضئے غلط ہیں۔لہٰذا صحیح استنتاج کے لئے دونوں باتوں کا ہونا لازمی ہے کہ قضئے بھی سچے ہوں اور شرائطِ انتاج بھی صحیح ہوں۔قضیوں کی صداقت کا تعلق موادِ قیاس سے ہے۔اگر مقدمات صحیح مواد سے تشکیل پارہے ہیں تو ان کی صحت غیر مشکوک ہے۔

اگر قیاس کے سارے مقدمات یقینی ہوں تو وہ برہان ہے،ہم بتلا چکے کہ یقینی سے مراد یہ ہے کہ یا تو وہ اپنی ذات میں بدیہی ہوں یا بدیہیات پر منتہی ہوتے ہوں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں

۱۔ **محسوسات:** وہ قضایا جو حس کے ذریعہ انسان کو معلوم ہوں مثلاً برف سفید ہے،شہد میٹھا ہے،سورج روشن ہے۔ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ ابتداء میں انسان کا ذہن انہیں محسوسات سے اپنے کام کا آغاز کرتا ہے اور ہم یہ بھی بتلا چکے ہیں کہ یہی محسوسات دنیا کے سارے علوم کا سرچشمہ ہیں۔فکر،خوف،غصہ،شہوت اور غم وخوشی وغیرہ کو بھی ہم نے پچھلے اوراق میں حواس کے ساتھ ہی بیان کیا ہے اس لئے کہ یہ سب کے سب نفس کے وسیلے سے براہ راست ادراک میں آتے ہیں اور ذہن کو ان کے ادراک کرنے میں عقل کے تعاون کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۲۔ **اوّلیات:** یہ ایسے قضایا ہیں جن میں عقل کسی واسطہ اور وسیلے کے بغیر حکم لگاتی ہے۔ یہ قضایا اوّلاً و بالذات عقل پر واضح اور روشن ہوتے ہیں۔ ہر شخص ان پر یقین رکھتا ہے اور ان میں شک وتردید کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً میں ہوں، یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور لاموجود (معدوم) بھی۔اجتماعِ نقیضین محال ہے۔ارتفاعِ نقیضین محال ہے۔کل اپنے سارے اجزاء سے بڑا ہوتا ہے۔دو مساوی مقدار کی چیزیں

اس چیز کے بھی مساوی ہیں جو مقدار میں انہیں جیسی ہو۔علوم ریاضی میں جو اوّلیات استعمال ہوئے ہیں وہ علوم متعارفہ (AXIOMS) کہلاتے ہیں مثلاً اگر دو مساوی مقدار کو ایک عدد سے ضرب دیں یا تقسیم کریں جب بھی وہ مساوی ہی رہیں گے۔

یہ قضایا اتنے سادہ اور واضح ہوتے ہیں کہ انھیں کسی دلیل و برہان کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دلیل کے بغیر ہوتے ہیں۔ہم مثال کے طور پر صرف ایک قضیہ کو جانچتے چلیں کہ کل اپنے سارے اجزاء سے بڑا ہوتا ہے۔کل کی تعریف یہ ہے کہ وہ اپنے تمام اجزاء کو شامل اور محیط ہو۔اب اگر اس کل کو جس میں اس کے تمام اجزاء شامل ہیں اسے اپنے ہی کسی جزء کے مساوی قرار دیا جائے تو ایسی صورت میں تناقض لازم آئے گا۔صورت تناقض یہ ہے کہ دو چیزوں میں مساوات کی نسبت دینے کے لئے ضروری ہے کہ دو علیحدہ علیحدہ وجود ہوں۔اگر ہم کل اور اسی کے جزء کو مساوی قرار دیں تو جزء ایک ہی وقت میں اپنے کل کا جزء بھی ہوگا اور جزء سے علیحدہ ایک وجود بھی۔

۳۔تجربیات: وہ قضایا ہیں جو مسلسل و متواتر دقیق تجربوں کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔جب تجربہ سے بار بار ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے تو یقین ہو جاتا ہے کہ اس کا وجود ذاتی سبب سے ہے مثلاً پانی آکسیجن اور ہائیڈروجن سے مرکب ہے، پانی سو درجہ حرارت پر بھاپ بنتا ہے، آگ جلاتی ہے، فلاں شخص جھوٹا ہے وغیرہ۔یہ سارے تجربے اتفاقات نہیں ہیں بلکہ ان میں ایسی خصوصیتوں کا تجربہ بار بار ہوا ہے جو انہیں کے ساتھ متصف ہیں۔ہمارے نزدیک جو بات تجربہ سے ثابت ہو وہ حتمی طور پر معتبر اور یقینی ہے۔آج کے سائنسی علوم میں تجربات نے بہت سے قواعد و کلیات کو قطعیت کی حد تک پہونچا دیا ہے۔یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تجربہ کی انتہا بھی حس پر ہی ہوتی ہے یعنی حس ہی کے ذریعہ تجربات کو معلوم کیا جاتا ہے۔

۴۔فطریات: یہ وہ قضایا ہیں جن میں ایک شے دوسری شے کے لئے لازم ہو اور وہ شے اتنی واضح اور روشن ہو کہ عقل فوراً حکم لگادے جیسے یہ حکم چھ کا عدد جفت ہے یعنی چھ کے عدد کا لازمہ یہ ہے کہ وہ دو پر تقسیم ہو اور جو دو پر تقسیم ہو وہ جفت ہوتا ہے۔

۵۔متواترات: یہ وہ قضایا ہیں جو ایسے افراد بیان کریں جن کا دروغ بافی پر جمع ہونے کا امکان نہ ہو ایسا بیان ذہن میں یقین پیدا کرتا ہے مثلاً یہ بیان کی ہندوستان میں آج بھی بت پرستی ہوتی ہے۔ نیاگرا دنیا کا سب سے بڑا آبشار ہے۔

ہماری نگاہ میں مذکورہ بالا پانچوں اقسام یقینی ہیں اگر برہان میں فقط انہیں سے استفادہ کیا جائے تو مطالب کا حل بھی آسان ہوسکتا ہے اور علمی اختلافات میں کمی کے ساتھ حقائق شناسی کے مرحلے بھی نسبتاً آسان ہو سکتے ہیں۔ علمائے منطق نے ان کے علاوہ بھی قضایا نقل کیے ہیں مثلاً مشاہدات، ان میں عقل حواس ظاہری یا حواس باطنی سے حکم لگاتی ہے۔ یہ وہی ہے جسے ہم محسوسات کے ذیل میں بیان کر چکے۔ مقبولات یہ قضایا بزرگان دین اور حکماء و مصلحین سے مروی اقوال میں یہ خطابت میں استعمال ہوتے ہیں۔ مخیلات، یہ شعر میں کام آتے ہیں۔ مسلمات، ایسے قضایا جنہیں کوئی شخص یا گروہ مسلم جانے اور استدلال میں انہیں اسی شخص یا گروہ کے خلاف استعمال کیا جائے یہ جدل میں کام آتے ہیں۔ اس سے زیادہ کا بیان طول کلام کا باعث ہوگا۔

تناقض

دو تصور یا دو قضیوں کے درمیان اگر سلب اور ایجاب میں اختلاف ہو جائے تو وہ تناقض ہے مثلاً زید کا تصور اور زید کی نفی۔ یا تصور زید کی تصدیق میں اختلاف ہو جائے کہ زید سچا ہے اور زید سچا نہیں ہے یعنی جھوٹا ہے۔ ابن سینا نے یہ تعریف کی ہے کہ تناقض دو قضیوں کا سلب و ایجاب میں اختلاف ہے اور وہ اختلاف اس اعتبار سے ہو کہ ذاتاً یہ لازم آئے کہ ان میں سے ایک قضیہ سچا ہے اور دوسرا جھوٹا ہے۔ عبارت کا تناقض یہ ہے کہ دو انتہائی ذاتی اختلاف رکھنے والے اجزاء ایک تصور یا ایک قضیہ میں جمع ہو جائیں جیسے دائرہ والا مثلث، مستطیل دائرہ، تاریک روشنی، نثری نظم وغیرہ۔

ان تعریفات کی روشنی میں نقیضین ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ذاتی اختلاف پایا جاتا ہو۔ ایسا اختلاف کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کی نفی کو مستلزم ہو۔ ہر شے کی نقیض اس کا رفع اور اس کی نفی ہے۔ نفی وہ ہوتی ہے جو لا یا نا یا غیر سے تعبیر ہوتی ہے جیسے انسان کی نفی لا انسان یا غیر انسان یا نا انسان۔ قاعدۂ تناقض یہ ہے کہ **النقیضان**

لایجتمعان و لا یرتفعان یعنی دو نقیضیں نہ ایک ساتھ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ایک ساتھ رفع ہو سکتی ہیں۔

قاعدہ تناقض کی روشنی میں ایک چیز ایک ہی وقت میں حق اور باطل، منفی اور مثبت دونوں نہیں ہو سکتی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ حملِ اوّلی کی فرع ہے۔ حملِ اوّلی کے معنی ہیں کہ جو چیز بھی ہے وہ وہی ہے کہ جو ہے۔

قاعدۂ عدم امکان تناقض اور دوسرے سارے بدیہیات سب کے سب بدیہی اوّلی ہیں اور بداہت کے ایک ہی درجہ میں ہیں اس کے باوجود سارے بدیہیات اس قاعدہ کے محتاج ہیں۔ یہ احتیاج کس قسم کی ہے؟ اسے سمجھنے کے لئے ایک تفصیل درکار ہے حکم کا یقینی مطلب یہ ہے کہ ایسا ادراک جو اپنے مخالف ادراک کو مانع ہو مثلاً یہ حکم یقینی کہ زید قائم ہے یہ اس وقت حاصل ہوگا جب حکم میں یہ کیفیت ہو کہ وہ عدم قیام کے احتمال کو روک سکے۔ اس احتمال کو روکنا قاعدۂ امتناع تناقض کے علاوہ کسی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ قاعدۂ عدم تناقض کی مدد سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یقینی طور پر زید کے قیام کا علم اور اس کے خلاف (وقوع پذیر) نہ ہونے کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر فکر انسانی سے اس قاعدہ کو نکال لیا جائے تو ذہن کسی بھی چیز کے سلسلے میں کوئی حتمی اور یقینی حکم لگانے سے قاصر رہے گا۔ جتنے بھی بدیہی اور نظری علم ہیں وہ سب کے سب اسی قاعدہ کے محتاج ہیں بالکل اسی طرح جس طرح حکم اپنے یقینی ہونے میں اس کا محتاج ہے۔ یہ اس قاعدے کی افادیتِ عمومی کی ایک جہت ہے۔

دوسری جہت یہ ہے کہ اگر ذہن میں یہ قاعدہ نہ ہو تو کوئی ادراکِ یقینی دوسرے ادراک یقینی کے وجود کو مانع نہیں ہو سکتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض یقینی ادراکات دوسرے ادراکات کو مانع نہیں ہوتے مثلاً یہ ادراک کہ برف ٹھنڈی ہے اس ادراک کو مانع نہیں ہے کہ سقراط فانی ہے۔ لیکن دوسری صورت میں کبھی ایک ادراک دوسرے ادراک کو

مانع ہو جاتا ہے مثلاً زید کھڑا ہے اس ادراک کو مانع ہے کہ زید کھڑا نہیں ہے۔ یہ مانعیت قاعدۂ تناقض کے سبب پیدا ہوئی ہے۔ اگر فکر انسانی سے اسے نکال دیا جائے تو کوئی ادراک دوسرے ادراک کا مانع نہیں ہوگا ایسی صورت میں یہ ہوگا کہ یقینی علم ہونے کے باوجود کہ زید کھڑا ہے اسی لمحہ یہ علم بھی یقینی ہوگا کہ زید کھڑا نہیں ہے یا کم سے کم اُس یقین کے باوجود یہ احتمال رہے گا کہ زید کھڑا نہیں ہے۔

پہلی جہت کی رو سے ادراکات پر یقین باقی نہیں رہے گا اور ذہن شک کی وادیوں میں بھٹکتا رہے گا اور کسی موضوع میں کبھی کسی قسم کا یقین حاصل نہیں ہوگا اگر چہ اس موضوع پر ہزاروں ہزار برہان کیوں نہ قائم کر دیئے جائیں۔ دوسری جہت کی رو سے کوئی یقین دوسرے یقین کو مانع نہیں ہوگا اور اگر ذہن نفی واثبات میں سے ایک طرف کو قبول کر رہا ہے تو کوئی مانع نہیں ہوگا کہ اسی وقت میں اس کے خلاف کو بھی قبول نہ کرے لہٰذا نفی واثبات میں سے ایک کا انتخاب ممکن نہ رہے گا۔ ان دونوں دلیلوں کی روشنی میں دنیا کے سارے علوم کے سارے قوانین مشکوک و معطل بلکہ مہمل بن کر رہ جائیں گے۔ اس لئے کہ قانون کا مطلب ہی یہ ہے کہ ذہن یقینی طور پر ایک شے کو ترجیح دے اور اس کے خلاف نہ جائے اب اگر ذہن کسی طرف بھی ترجیح نہ دے یا دونوں طرف ترجیح دے تو قانون اور قاعدہ میں مفہوم ہی باقی نہ رہے گا۔ مثلاً مثلث کے تینوں زاویئے دو زاویۂ قائمہ کے برابر اور مساوی ہوتے ہیں۔ یہ ہندسہ کا قانون ہے اور اس قانون کی تشکیل میں ریاضی کے برہان کے ساتھ قاعدۂ تناقض بھی شامل ہے اگر ہم اس تشکیل سے قاعدۂ تناقض کو نکال لیں تو اس قانون کی نقیض بھی جائز ہوگی یعنی مثلث کے تینوں زاویئے دو زاویۂ قائمہ کے برابر نہیں ہیں۔ لہٰذا کبھی قانون بن نہ سکے گا اس لئے کہ جب ہم اس قانون پر یقین کریں گے تو اس کی نقیض پر بھی یقین کریں گے اس لئے کہ قانون اور نقیضِ قانون دونوں ذہن کے لئے برابر امر ہوں گے

اور دونوں کو علمی قانون کی حیثیت حاصل ہوگی۔ لہٰذا یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ قاعدۂ امتناعِ تناقض دنیا کے سارے بدیہی اور نظری احکام کی اساس ہے اگر اس قاعدہ کو درمیان سے نکال لیا جائے تو ذہن انسانی میں سوائے شکوک واوہام کے اور مہمل و نامربوط تصورات کے کیا باقی رہے گا۔ اس صورت میں ذہن تصدیقات تک تو پہونچ بھی نہ پائے گا اس لئے کہ تصدیق نسبت کے اذعان کا نام ہے۔

تناقض کو درست سمجھنے والوں کی طرف سے جو دلیلیں آئی ہیں وہ اس بات کا اظہار ہیں کہ وہ تناقض کے معنی اور شرائط سے کماحقہ واقف نہیں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ گزشتہ صدی میں یہ بات مسلمہ تھی کہ مادہ کا آخری تجزیہ ایٹم (ذرہ) ہے یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ صحیح اس لئے ہے کہ ایٹم کی بنیاد پر جو اصول بنائے گئے ہیں ان سے بڑی بڑی ایجادات سامنے آئیں اور غلط اس لئے ہے کہ اب یہ تجربہ ہو چکا ہے کہ ایٹم آخری مادہ نہیں ہے بلکہ اس کے بھی اجزاء ہیں الکٹرون پروٹون وغیرہ۔ اس دلیل سے تناقض کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن کہنے والا اس بات کی طرف متوجہ نہیں تھا کہ ایٹم سے جو ایجادات ہو رہی ہیں وہ ایٹم کے نظریہ سے صحیح قواعد استنباط کرنے کے سبب ہو رہی ہیں اس عقیدے کی بنیاد پر نہیں ہو رہی ہیں کہ ایٹم مادہ کا آخری تجزیہ ہے۔ یہ عقیدہ کل بھی غلط تھا اور آج بھی غلط ہے فرق یہ ہے کہ اس کا غلط ہونا منکشف نہیں ہوا تھا آج ہو گیا۔

منطقِ جدل کے ایک عالم نے تحریر کیا ہے کہ مابعد الطبیعہ کی رو سے صحیح صحیح ہے اور غلط غلط ہے حالانکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم نے کہا کہ بارش ہو رہی ہے اور ابھی جملہ مکمل بھی نہ ہوا تھا کہ بارش رک گئی ہے یعنی جملہ کے آغاز میں جملہ صحیح تھا اور اختتام پر غلط ہو گیا۔ اس سے میں یہ سمجھا ہوں کہ وہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی جملہ صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ کاش یہ حضرات تناقض اور اس کے شرائط کا مطالعہ فرما لیتے تو بچوں جیسی باتیں لکھنے

سے باز رہتے۔ یہ خود اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں کہ آغاز کلام میں جملہ صحیح تھا اور اختتام کلام پر جملہ غلط ہو گیا اگر ایک ہی وقت میں صحیح اور غلط دونوں ہوتا تو ہم اس بات پر ضرور غور کرتے لہٰذا ہم اس مقام پر یہ ضروری محسوس کر رہے ہیں کہ مختصراً شرائط تناقض کو بیان کر دیں۔

شرائط تناقض

تناقض کے لئے ضروری ہے کہ قضایا ایجاب وسلب میں کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں اور آٹھ چیزوں میں متحد ہوں۔ یہ وحداتِ ثمانیہ کہلاتی ہیں۔ موضوع، محمول، مکان، زمان، شرط اضافہ، جز وکل، قوت وفعل۔ اگر ان آٹھ چیزوں میں اختلاف ہوگا تو قضایا میں تناقض باقی نہیں رہے گا اور دونوں سچے ہو جائیں گے۔ انہیں مندرجہ ذیل مثالوں کے خط کشیدہ الفاظ سے سمجھایا جا سکتا ہے۔

اختلافِ موضوع	میر انیس مرثیہ نگار ہیں	غالب مرثیہ نگار نہیں ہیں
اختلافِ محمول	میر انیس مرثیہ نگار ہیں	میر انیس مثنوی نگار نہیں ہیں
اختلافِ مکان	میں گھر میں ہوں	میں باغ میں نہیں ہوں
اختلافِ زمان	انسان بچپن میں کھلونے سے کھیلتا ہے	انسان بڑھاپے میں کھلونے سے نہیں کھیلتا
اختلافِ شرط	میں محنت سے کامیاب ہوا	میں محنت نہ کرنے سے کامیاب نہیں ہوا
اختلافِ اضافہ	مجھے تاریخ سے دلچسپی ہے	مجھے جغرافیہ سے دلچسپی ہے
اختلافِ جز وکل	بعض علاقوں میں اندھیرا ہے	کل علاقوں میں اندھیرا نہیں ہے
اختلافِ قوت وفعل	بیج بالقوت درخت ہے	بیج بالفعل درخت نہیں ہے

مذکورہ بالا قضیوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لئے کہ ساری وحدتوں میں اختلاف ہے لیکن اگر ان میں اتحاد ہوجائے تو تناقض ہوجائے گا مثلاً اگر موضوع متحد ہوجائے کہ میر انیس مرثیہ نگار ہیں اور میر انیس مرثیہ نگار نہیں ہیں۔ یا مکان متحد ہوجائے کہ میں گھر میں ہوں اور میں گھر میں نہیں ہوں تو یہ تناقض ہوگا۔ باقی وحدتوں کو اسی پر قیاس کرلیا جائے۔ آسان لفظوں میں خط کشیدہ الفاظ اگر مختلف ہوں تو تناقض نہیں ہے اور اگر متحد ہوں تو تناقض ہے۔

بعض محققین کے نزدیک تناقض کے لئے دو وحدتوں کی مراعات کافی ہے وحدتِ موضوع اور وحدتِ محمول اس لئے کہ شرط، جزء اور کل کی وحدت موضوع کی وحدت میں شامل ہے اور قوت، فعل زمان، مکان اور اضافت وحدتِ محمول میں شامل ہیں۔ بعض کے نزدیک تین وحدتیں تناقض کے لئے کافی ہیں موضوع، محمول اور زمان۔ صدرالدین شیرازی نے آٹھوں وحدتوں کے ساتھ وحدتِ حمل کا بھی اضافہ فرمایا ہے۔ ان کے علاوہ بھی اقوال ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ تناقض فقط ایک ہی طریقے سے ہوتا ہے کہ جس چیز پر اثبات کا حکم لگایا جائے بعینہٖ اسی چیز پر سلب کا حکم لگادیا جائے اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں ہے ہر خاص وعام سمجھتا ہے۔

ترکیب و تحلیل ذہنی

اس کی تین قسمیں ہیں حسی، خیالی اور عقلی

۱۔ کبھی انسان کسی تصویر کو دیکھ کر اس تصویر کے درخت، پہاڑ اور جانوروں میں تحلیل کا عمل کرتا ہے اور پھر تحلیل شدہ اجزاء کو ترکیب دے کر اپنے ذہن میں ایک دوسری تصویر بنالیتا ہے اور کبھی اڑتے بادلوں کو دیکھ کر اس کے مختلف ٹکڑوں سے اپنے ذہن میں کسی جانور کی تصویر بنالیتا ہے پھر انہیں دوسرے طریقے سے جوڑ کر کسی دوسرے جانور کی تصویر بنالیتا ہے یہ عمل حسی ترکیب بھی ہے اور حسی تحلیل بھی۔

۲۔ کبھی انسان سونے کا پہاڑ اور پر دار گھوڑا تصور کرتا ہے۔ یہ کیا ہیں؟ دراصل سونا اور پہاڑ، پر اور گھوڑا پہلے سے ذہن میں تھے انسان نے انہیں اپنی خواہش کے مطابق دوسری جگہ سے تحلیل کر کے اپنے ذہن میں ترکیب دے لیا یہ خیالی ترکیب و تحلیل ہے۔ شاعرانہ تخیلات اسی قسم میں آتے ہیں شاعر میں ذہن

چیزوں کو اُس طرح نہیں دیکھتا جس طرح کہ وہ ہیں بلکہ اپنے شعری رجحانات کے مطابق انہیں بیان کرتا ہے۔

۳۔ کبھی انسان اپنے ذہن میں حاصل ہونے والی تصویروں میں اس طرح تحلیل و ترکیب کرتا ہے کہ اس کی مطابقت حقیقت سے برقرار رہتی ہے۔ یہ ترکیب و تحلیل کبھی تصوری ہوتے ہیں اور کبھی تصدیقی۔ تصوری تحلیل یہ ہے کہ کسی مفہومِ کلی کی تحلیل اس کے مخصوص اور مشترک جہات کو سامنے رکھ کر انجام دے۔ اشیاء کی تعریفات بیان کرنے میں یہی طریقہ رائج ہے کہ جس شے کی تعریف کی جارہی ہے وہ درحقیقت اس شے کی ماہیت کی ایک عقلی تحلیل ہے اور یہ دو جہتوں سے ہے ایک یہ کہ وہ شے دوسری اشیاء سے کیا وجہ اشتراک رہتی ہے اور دوسری یہ کہ اس میں وہ ذاتی چیز کیا ہے جو دوسری اشیاء سے وجہ امتیاز بنتی ہے مثلاً انسان کی تعریف حیوان ناطق بیان کی گئی ہے تحلیل کی رو سے حیوانیت جہتِ اشتراک اور نطق جہتِ امتیاز ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ انسان کے یہ دونوں اجزاء خارج میں الگ الگ موجود ہوں بلکہ یہ دونوں اشیاء ایک ہی موجود میں جمع ہیں بالفاظِ دیگر یہ اجزاء انسان کی ماہیت کے اجزاء ہیں اس کے وجود خارجی کے اجزاء نہیں ہیں۔ انہیں اجزائے تحلیلیہ کہا جاتا ہے۔ یہ گفتگو تصور سے متعلق تھی۔ تصدیق کی تحلیل و ترکیب قیاسِ منطقی ہے۔ جس کا تعارف ہم نے مباحثِ قیاس کی صورت میں کرایا ہے۔

ہم نے جو گفتگو کی وہ ذہنی ترکیب و تحلیل سے متعلق تھی۔ مندرجہ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذہنی معلومات میں تجزیہ اور ترکیب کے عمل کو انجام دیتا ہے حقیقت میں فکر اسی کا نام ہے جیسا کہ ہم فکر کی بحث میں بتلا چکے ہیں۔ اس کے برعکس ایک

مادی تحلیل وترکیب بھی ہے کہ انسان کسی خارج کی شے میں تحلیل وترکیب کا عمل انجام دے مثلاً کمپیوٹر ایک ایسا مرکب ہے جس کی ترکیب اس صنعت کے ماہرین کی مرہونِ منت ہے۔ انسان اسے پورا کھول دے اور ایک ایک جزء کو الگ کردے یہ تحلیل ہے اور پھر اسے جوڑ دے یہ ترکیب ہے اسی طرح کسی طبیعی چیز کو مثلاً پانی کو تحلیل کر کے اس کے ابتدائی اجزاء آکسیجن اور ہائیڈروجن کو الگ الگ کردے یہ تحلیل ہے اور پھر انہیں ملا کر پانی بنادے یہ ترکیب ہے۔ آج کے سائنسی علوم میں یہ عمل انتہائی اساسی ہے۔

تحلیل وترکیب کے حوالے سے ایک اور مختصر بحث یہاں نامناسب نہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ یورپ کے بعض مفکرین نے قضایا کی دو قسمیں کی ہیں تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی میں محمول موضوع کے اندر سے استنباط ہوتا ہے یعنی موضوع میں محمول موجود ہوگا جیسے یہ قضیہ کہ انسان جسم ہے۔ اس میں انسان موضوع ہے اور جسم محمول ہے اس سے پتہ چلا کہ انسان کی ماہیت میں جسم کا ہونا جزء ہے۔ ترکیبی میں محمول ذاتِ موضوع کا جزء نہیں ہوتا اور نہ تعریفِ موضوع کا جز ہوتا ہے جیسے یہ قضیہ کہ فلاں آدمی طویل القامت ہے۔ طویل القامت محمول ہے لیکن نہ ذاتِ آدمی کا جزء ہے نہ تعریفِ آدمی کا۔ موضوع ومحمول دو الگ الگ حقیقتیں تھیں جو ایک مخصوص ذات میں جمع ہوگئی ہیں۔ قضایا کی ایک تیسری قسم بھی ممکن ہے کہ محمول ذاتِ موضوع اور تعریفِ موضوع کا جزء تو نہ ہو لیکن موضوع سے الگ بھی نہ ہو مثلاً یہ قضیہ کہ حیوان جنس ہے اگرچہ جنس ہونا ماہیتِ حیوان میں شامل نہیں ہے لیکن اس سے الگ بھی نہیں ہے اور نہ کوئی مستقل بالذات حقیقت ہے۔ اسی طرح سے یہ قضیہ کہ انسان نوع ہے قضیہ مذکورہ ہی کی طرح ہے۔

صناعاتِ خمس

ہم شروع سے یہ بحث کرتے ہوئے آئے ہیں کہ انسان اپنی ابتدائی معلومات کے ذریعہ مجہول کو معلوم بناتا رہتا ہے اور یہ عمل ہر انسان میں شعوری یا غیر شعوری طور پر انجام پاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انسان یہ عمل کیوں انجام دیتا ہے؟ کیا اس کے بغیر اس کے وجود میں کوئی نقص رہ جائے گا؟ انساں مجہول کو معلوم اس لئے بناتا ہے کہ یہ عمل اس کی فطرت اور نہاد میں داخل ہے اگر بفرضِ محال وہ یہ عمل انجام نہ دے تو وہ اپنی فطرت کی نفی کا مرتکب ہوگا بعینہٖ یہی صورت حال ترسیلِ مفہوم کی ہے کہ یہ عمل بھی اس کی فطرتِ اوّلیہ کا جزء لازم ہے۔ فطرت اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنی سوچی ہوئی بات دوسروں تک پہنچائے۔

انسان کی رنگارنگ فطرت اس بات کی متقاضی ہے کہ ترسیلِ مفہوم کے مقاصد بھی رنگارنگ اور متنوع ہوں لہٰذا کبھی انسان یہ چاہتا ہے کہ دوسروں تک اس مجہول کی حقیقت کو معلوم بنا کر پیش کرے جو خود اس کے لئے پہلے سے معلوم ہے اس عمل کا نام برہان ہے۔ کبھی وہ یہ چاہتا ہے کہ فریق مخالف پر غالب آ کر اسے اپنی بات کا قائل کردے اس عمل

کا نام جدل ہے۔ کبھی اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ مخاطب کو اپنی بات اس طرح منوا دے کہ وہ اس پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہو جائے (خواہ فعل سے متعلق ہو یا ترک سے) یہ طریقہ خطابت کہلاتا ہے۔ کبھی انسان مخاطب تک کسی لطیف جذبہ کو پہونچانا چاہتا ہے اور اس میں اچھی یا بری تحریک پیدا کرنا چاہتا ہے یہ طریقہ شعر ہے۔ اور کبھی انسان کا مقصد فقط گمراہ کرنا ہوتا ہے کہ وہ مخاطب کو عقل سلیم کے خلاف بات تسلیم کرنے پر آمادہ کرے یہ طریقہ سفسطہ ہے۔

قیاس کی قدر و قیمت اس پر منحصر ہے کہ مقدمات قیاس کے مواد کا معیار کیا ہے۔ مذکورہ بالا پانچ فنون ان مقدمات ہی کو پیشِ نظر رکھ کر تقسیم کئے گئے ہیں۔ جن میں اعلیٰ ترین فن برہان ہے۔ مسلم ایشیا کے حکمائے منطق اس کی شرافتِ علمی پر متفق ہیں۔ ہم اس فن پر پچھلے صفحات میں گفتگو کر چکے ہیں۔

جدل: اس سوال و جواب اور بحث و مباحثہ کو کہتے ہیں جو کسی مخصوص موضوع پر دو فریقوں کے درمیان واقع ہو۔ عام طور سے جدل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فریق کے نظریہ کو اس کے معتقدات کی روشنی میں باطل قرار دیا جائے۔ اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مواد جو جدل میں استعمال ہو وہ فریق کے مسلمات ہونے چاہئیں۔

خطابت: اس گفتگو کو کہتے ہیں جو سننے والے کو غیر یقینی تصدیق اور اطمینان فراہم کرتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سامعین بات کو اس طرح مان لیں کہ اس پر عمل کے لئے آمادہ ہو جائیں۔ اس کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ ظنی اور غیر یقینی دلیلوں سے استدلال کیا جائے۔ اگر خطیب کسی اچھے کام پر آمادہ کرنا چاہ رہا ہے تو اس کام سے جن اچھے نتائج کا امکان ہو انہیں بیان کرے اور اگر کسی برے کام سے روکنا چاہ رہا ہے تو اس کام

سے جو ممکنہ برے اثرات مرتب ہوتے ہوں انہیں بیان کر دے جیسے تمباکو نوشی سے روکنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے سرطان کا مرض بھی ہو سکتا ہے۔ خطابت کے لئے جو قضایا استعمال ہوتے ہیں وہ مقبولات اور مظنونات ہیں۔

شعر: یہ الفاظ کا وہ مربوط مجموعہ ہے جس کا سرچشمہ انسان کے تخیلات ہوتے ہیں۔ منطق استدلالی نے شعر کو خلاصۂ تخیل کا کرشمہ قرار دیا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں نکالنا چاہیے کہ اس میں حقائق نہیں ہوتے، مشاہدہ یا تجربہ کا بیان نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ فلسفہ، دین، تصوف، اور اخلاقیات و عمرانیات وغیرہ سے عاری ہوتا ہے بلکہ اس تعریف سے میں یہ سمجھا ہوں کہ شعر مذکورہ موضوعات کو ویسے نہیں بیان کرتا جیسے کہ وہ ہیں بلکہ ان میں تخیلات کا سہارا لے کر تصرف کرتا ہے اور پھر بیان کرتا ہے۔ اس کی اپنی ذاتی منطق ہے جو تشبیہ، استعارہ، کنایہ، مجاز مرسل اور مبالغہ وغیرہ سے تشکیل پاتی ہے۔ شعر حسنِ خیال، حسنِ انتخابِ الفاظ اور حسنِ بیان کا مجموعہ ہوتا ہے لیکن اسے کسی دلیل عقلی کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔

مبالغہ کے حوالے سے شعر پر ایک بنیادی اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ مبالغہ صداقت سے دور ہوتا ہے اور کسی شعر کا صداقت سے دور ہونا عیب ہے کمال نہیں ہے۔ یہ بات اس لئے درست نہیں ہے کہ شاعر اپنے مراد و مقصود کو پوری شدت کے ساتھ ترسیل کرنا چاہتا ہے اور اسی شدت کے اظہار کے لئے مبالغہ کرتا ہے۔ اگر سامع اس مبالغہ کو بیان واقع سمجھ لے تو یقیناً یہ شعر کے لئے عیب ہوگا لیکن سامع ہمیشہ مبالغہ کو مبالغہ سمجھ کر اس کے تاثر کو قبول کرتا ہے اسے کبھی بیان واقع نہیں سمجھتا لہٰذا مبالغہ دراصل حقیقت ہی کا ایک تخیلاتی روپ ہے جو شعر کے حسن میں اضافہ کا سبب بنتا ہے لیکن یہ حسن سلیقۂ استعمال کے ساتھ

مشروط ہے۔

شاعری ایک ایسا فن ہے جو ہر متمدن اور غیر متمدن اقوام وقبائل میں ازل سے رائج ہے۔ شعر کا مقصد اصلی انسانی جذبوں میں تحریک پیدا کرنا یا انسان کی باطنی کیفیات کو متاثر کرنا ہے مثلاً محبت ونفرت، شجاعت وغضب، رنج وسرور، تحقیر وتعظیم ایسے جذبے ہیں جن پر شعر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمیشہ ہی انسان کی معاشرتی زندگی میں شعر نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کے ذریعہ انسانوں کے جذبات کو برانگیختہ کر کے بہت سے مصالح ومفاسد پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔ وہ اجتماعی مسائل ہوں یا انفرادی شعر نے بہت سے موقعوں پر کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ یہ شعر کبھی جنگوں کا سبب بنے ہیں اور یہی شعر کبھی جنگ سے باز رکھنے کا بھی سبب بنے ہیں۔ یہ شعر انقلاب کی راہیں ہموار کرتے رہے ہیں۔ یہ شعر سپاہیوں کے جذبۂ شجاعت کو مہمیز دیتے رہے ہیں۔ ان شعروں نے انسان کو خوش کیا ہے انھیں شعروں نے انسان کو مغموم کیا ہے۔ یہ شعر ہجراں کی طویل راتیں بھی کاٹتے ہیں اور یہی شعر وصل کے مختصر لمحوں کے بھی رفیق ہیں۔ یہ میدان جنگ میں رجز بن جاتے ہیں اور کیف وسرور کی ساعتوں میں نغموں میں ڈھل جاتے ہیں۔

شاعری کی اصل تخیلات ہیں۔ ان میں معانی ومضامین کو ایک مخصوص سانچے میں ڈھالا جاتا ہے۔ وہ کوئی تخیلاتی مفہوم ہو یا کسی مفہوم کی تصویر کشی ہو۔ سادہ اور واقعی بیان کی نسبت انسانی جذبات پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ یونانی منطق شعر [1] کا اصلی مادہ تخیلات کو قرار دیتی ہے۔ منطق کی اصطلاح میں شعر وہ کلام ہے جو تخیلی مطالب و مفاہیم پر مشتمل ہوتا ہے اور ان مفاہیم سے انسان پر سرور وبہجت یا رنج وکدورت وغیرہ کی

---

[1] ارسطو کی کتاب بوطیقا دنیا میں فن شعر پر پہلی علمی اور تحقیقی بحث ہے۔ ارسطو کی نگاہ میں شعر وہ کلام ہے جو انسان کے خیال سے جنم لیتا ہے۔

کیفیات طاری ہوتی ہیں۔ خواہ وہ نظم کی صورت میں ہو یا نثر کی صورت میں مثلاً غزل، قصیدہ، ہجو، حزنیہ شاعری، رجز وغیرہ۔ اہل منطق کے نزدیک فقط وہ کلام شعر ہے جن میں تخیلاتی مضامین نظم ہوتے ہوں اور جو کلام تخیلاتی مضامین سے عاری ہو وہ شعر نہیں ہے خواہ اس میں وزن اور قوافی کی پابندی ہی کیوں نہ ہو مثلاً خالق باری اور قادر نامہ قسم کی تخلیقات اگرچہ کلام موزوں ہیں لیکن شعر منطقی کی تعریف میں نہیں آتیں۔

ایک مکمل شعر تین عنصروں سے مرکب ہوتا ہے۔ عنصر اول مطالب کی تصویر کشی ہے۔ اگر کسی واقعی حقیقت کو سادہ طریقہ سے بیان کر دیا جائے تو اس میں وہ لطف نہیں ہوتا جو اسی حقیقت کو تخیلاتی بنا کر پیش کر دینے میں حاصل ہوتا ہے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ شعر جذبات یا ادراکات کے بیان کا نام نہیں ہے ان کی تصویر کشی کا نام ہے۔ عنصر دوم الفاظ و تراکیب اور دروبست پر توجہ۔ حروف و الفاظ کی صوتی کیفیات بھی جذبات کی تحریک اور افکار کی ترسیل میں نمایاں کردار ادا کرتی ہیں۔ الفاظ نرم و شیریں بھی ہوتے ہیں اور تلخ و کرخت بھی۔ شعر کی تکمیل یہ ہے کہ مقتضائے حال کے مطابق الفاظ و تراکیب پر مشتمل ہو۔ الفاظ کی ترکیبیں مختلف لطافتوں کو جنم دیتی ہیں جنھیں علم بیان و بدیع میں زیر بحث لایا جاتا ہے۔ عنصر سوم وزن۔ منطق نے شعر کو تخیلات میں منحصر کر کے وزن کی قید سے آزاد کر دیا ہے اس کے برعکس عرب [1] شعر میں وزن اور قافیہ کی پابندی ضروری سمجھتے تھے اسی طرح عربوں کی ہمسایہ تہذیبوں (ایران و ترک و ہند) میں بھی شعر کے لئے وزن و قافیہ ضروری خیال کئے جاتے تھے۔ لہٰذا ان تہذیبوں میں وہ کلام جو وزن و قافیہ سے خالی ہو تخیلاتی ہونے

---

[1] خلیل بن احمد فراہیدی (۱۷۰ھ) کو علم عروض کا موجد قرار دیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اوزان و بحور بھی فطرت انسانی میں ودیعت کئے گئے ہیں۔ البتہ جس طرح منتشر منطق کی تدوین کا سہرا ارسطو کے سر ہے اسی طرح منتشر اوزان کی شیرازہ بندی خلیل کا کارنامہ ہے۔ ابن حجاج (۳۹۱ھ) نے ایک شعر میں کہا ہے کہ قدکان شعر الوری صحیحا . من قبل ان یخلق الخلیل یعنی خلیل کی پیدائش سے پہلے بھی لوگ صحیح شعر کہا کرتے تھے۔

کے باوجود شعر نہیں کہلاتا تھا۔ابن سینا نے منطق شفاء میں بیان کیا ہے کہ یونانی بھی عربوں کی طرح وزن کو شعر کے لئے ضروری جانتے تھے۔ابن سینا نے ان کی بحور کے نام بھی تحریر کئے ہیں۔

وزن اور بحر کا انسانی مزاج پر گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔اوزان اور بحور میں جو آہنگ اور موسیقیت پائی جاتی ہے وہ انسانی جذبوں کی تحریک میں اہم کردار ادا کرتی ہے اور قوافی اس کردار کو مزید پختہ تر بناتے ہیں۔سب جانتے ہیں کہ موزوں اور قافیہ رکھنے والا کلام نثر کے مقابلہ میں زیادہ تاثیر کا حامل ہوتا ہے اور اس کی یہ تاثیر فطری ہے۔ہم نے خطابت میں بھی یہ دیکھا ہے کہ اگر مترادفات یا صوتی اشتراک رکھنے والے الفاظ تسلسل و تواتر کے ساتھ استعمال کئے جائیں تو سماعت کا لطف بڑھ جاتا ہے بشرطیکہ سلیقہ کے ساتھ استعمال ہو۔اس بحث سے ہم یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ وزن و قافیہ شعر کی ساخت اور ہئیت میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔نثری نظم یا زمان سابق کے ادب لطیف کے نثر پارے اگر چہ منطق کی رو سے شعر کی تعریف میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن موسیقیت اور آہنگ سے عاری ہونے کے سبب انھیں شعر ادبی میں شامل کرنا بہت زیادہ قرین انصاف نہیں ہوگا۔

ابھی ہم نے دیکھا کہ منطقی شعر تخیلات پر مبنی کلام ہے جیسے نثری نظمیں اور ادبی شعر وزن و قافیہ رکھنے والا کلام ہے جیسے

خالق باری سرجن ہار   واحد ایک بدا کرتار

لیکن ارباب ادب اور اصحاب منطق کا یہ اختلاف مکمل اور جامع شعر میں نظر نہیں آتا جیسے میر و غالب اور دیگر شعراء کے اشعار کہ وہ ایک طرف ردیف و قافیہ اور وزن کی پابندی کے سبب ادبی شعر ہیں اور دوسری جہت سے اپنے معانی و مفاہیم کے تخیلاتی ہونے کے سبب شعر منطق بھی ہیں۔

چشمِ خوں بستہ سے کل رات لہو پھر ٹپکا
ہم تو سمجھے تھے کہ اے میرؔ یہ آزار گیا

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

یہاں اس بات کا بیان بھی بہت مناسب ہے کہ انسان کو شعر اور شعر کے کارٹون میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ کارٹون کار کا کمال یہ ہے کہ وہ کسی بھی انسان کی شکل کو اس طرح بگاڑ دیتا ہے کہ وہ صورت مضحکہ خیز ہو جاتی ہے لیکن اس بگاڑ میں ایک بناؤ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ کارٹون میں شخص معین کے امتیازی خصوصیات کو نمایاں کر کے پیش کیا جاتا ہے تاکہ دیکھنے والا سمجھ لے کہ یہ فلاں شخص کا کارٹون ہے۔ میں نے حرفِ آغاز میں جس شعر پر بحث کی تھی وہ درحقیقت شعر کا کارٹون تھا شعر نہیں تھا۔ اور کارٹون بھی ایسا جس میں کارٹون کی عمدگی اور نفاست مفقود تھی۔

سفسطہ : یہ وہ قیاس ہے جس میں ایسے قضایا استعمال ہوتے ہیں جو سچے تو نہیں ہوتے لیکن سچے قضیوں سے مشابہ ہوتے ہیں اور انہیں مشابہِ صدق قضیوں کو قضایائے صادقہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صورتِ قیاس میں جان بوجھ کر غلطی کی جاتی ہے اور غلط نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ یہ عمل انتہائی ناپسندیدہ شمار ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں باطل کو حق اور حق کو باطل ثابت کیا جاتا ہے۔ ہم سوفسطائیوں کے حوالے سے اس کا تعارف آغاز ہی میں کروا چکے ہیں۔ اس فن کی چالیں بہت ہیں جن میں غلط تمثیل، مبہم جملے، ذومعنیین استدلال، استقراءِ ناقص سے غلط تعمیم وغیرہ شامل ہیں۔

فکری اختلاف کے اسباب

اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کے حواس پنجگانہ بہت برمحل مضبوط اور محکم ہیں ان میں کوئی کمی یا عیب نہیں ہے اسی طرح عقل انسانی ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کی شرافت و کرامت میں کسی شخص کو بھی اختلاف نہیں ہے۔اور یہ توانائیاں یکساں طور پر ہر انسان میں موجود ہیں۔تو سوال یہ ہے کہ انسان کے نظریات وافکار میں اختلافات کیوں ہیں؟ کیا ایسا ہے کہ ایک آنکھ کسی شئے کو لال دیکھ رہی ہے اور وہی آنکھ اسی شئے کو نیلا دیکھ رہی ہے حالانکہ ایسا نہیں تو کیا عقل ایک شئے کو اچھا قرار دے رہی ہے اور دوسری عقل اسی شئے کو برا سمجھ رہی ہے۔ایسا بھی نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو انسان کسی بھی شئے پر اتفاق رائے نہ کر سکتے۔تو پھر دنیا میں فکر و نظریہ اور دین و مسلک کے اختلافات کیوں ہیں؟اس سوال کا جواب تلاش کرنے سے پہلے سے ہمیں یہ حقیقت بھی سامنے رکھنی ہوگی کے پوری انسانیت میں اتفاق رائے زیادہ ہے اور اختلاف کم ہے۔اگر اتفاق رائے زیادہ نہ ہوتا تو پورے کرۂ ارض کا انسانی معاشرہ ایک دن بھی باقی نہیں رہ سکتا تھا۔اس کی بقاء اس بات کا ثبوت ہے کہ اتفاق رائے

زیادہ ہے۔اب ہم پھر اس سوال کی طرف واپس چلتے ہیں کہ حواس خمسہ اور عقل کے ہوتے ہوئے انسانوں میں اختلافات کیوں ہیں؟

اس کا پہلا عامل تو یہ ہے کہ انسان جو کچھ سوچتا اور کرتا ہے اس پر نسل کے توارث صفات اور ماحول کا دباؤ اسے جانبدار ہونے پر مجبور کرتے ہیں اور انسان اسی جبر کے زیر اثر سوچنے اور کرنے لگتا ہے اور حتماً اپنے افکار و اعمال کو خود تنقیدی کے عمل سے نہیں گزارتا بیشتر ادیان و مسالک کے اختلافات کا سبب یہی ہے بلکہ دیگر علوم میں جو نظریاتی اختلاف ہیں ان میں بھی یہ عامل کارفرما ہے۔

اس کا دوسرا عامل یہ ہے کہ انسان اپنے مفاد کو پیش نظر رکھ کر بعض باتوں کو قبول کرتا ہے اور بعض کاموں کو انجام دیتا ہے اور جو کچھ بھی اس کے مفادات سے ٹکرا جائے اس سے اختلاف کرتا ہے۔

اس کا تیسرا عامل یہ ہے کہ چونکہ انسانی فہم وفکر کی سطحیں مختلف ہیں لہٰذا یہ توقع رکھنا کہ ہر انسان ایک ہی سطح سے سوچے گا ایک خوش گمانی کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے لہٰذا اختلافات کا پیدا ہونا فطری ہے۔اگر ہم مذکورہ بالا دو عاملوں سے صرف نظر کریں اور ان کا کوئی حل تلاش بھی کر لیں تو اس تیسرے عامل کا علاج کیا ہوگا؟ اس لئے کہ یہ تو انسان کی نہاد میں داخل ہے۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اختلاف کرنے والوں کو شرائط قیاس کی سو فیصد رعایت کرنی چاہیئے۔ایسی صورت میں اختلاف نہیں ہوگا۔یہ جواب جتنا کمزور ہے وہ سب پر آشکار ہے اس لئے کہ ہم نے تاریخ منطق میں شرائط قیاس کی رعایت کرنے والوں ہی میں اختلاف دیکھے ہیں۔اس دنیا کا مدار ہی تلوّن اور تنوع پر ہے لہٰذا اختلافات کو رہنا چاہیئے نیلا بھی ایک حقیقت ہے اور پیلا بھی ایک حقیقت ہے مجھے نیلا پسند ہے اور آپ کو پیلا یہ اختلاف مستحسن ہے۔لیکن جہاں ایک شئے حقیقت ہو اور اس کے بالمقابل دوسری شئے

وہم اور باطل ہو وہاں اختلاف نہیں ہونا چاہیئے۔

اس کا حل

۱۔انسان اپنے آپ کو آباءواجداد اور ماحول کے نظریات سے بے تعلق کرلے اور یہ طے کر لے کہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ حق ہیں یا باطل۔

۲۔اپنے سارے نظریات کی برگشت اپنی حس اپنے تجربے اور اپنے وجدان ویقین کی طرف کرے۔

۳۔اب دوسروں کے نظریات میں غوروفکر کرے اور ان کی بھی برگشت کرے۔

۴۔دوسرے کے نظریہ کو اس طرح غور کرے کہ گویا وہ اس کی آنکھ سے دیکھ رہا ہے اور اس کی سطح عقل سے غور کررہا ہے اور اس کی سطح فہم سے سمجھنے کی کوشش کررہا ہے۔یہ کوئی انہونا کام نہیں ہے

ہم روزمرہ کے معاملات میں کبھی اپنے آپ کو اپنی سطح فکر سے بلند کرتے ہیں اور کبھی پست۔معلم

کا تو کام ہی یہ ہے کہ طالب علم کی سطح فہم وفکر پر اتر کر اسے اپنے معیار تک بلند کرے۔

فکر کا کردار

ہم پچھلے اوراق میں کسی مقام پر یہ عرض کر چکے ہیں کہ منطق پر کوئی مبسوط کتاب لکھنا مقصود نہیں ہے۔ ہمارا مقصود صرف اتنا ہے کہ وہ علم جو صحیح طرز تفکر اور صحتمند طریقۂ استدلال کی ضمانت لیتا ہے اس کا ایک سرسری جائزہ لیا جائے۔ اس مختصر سے جائزہ میں ہم نے دیکھا کہ منطق کے مسائل میں خود علمائے منطق کے درمیان بہت اختلافات ہیں۔ اختلافات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہمیں منطق کی اس افادیت سے انکار نہیں کرنا چاہئے کہ اس نے ہمیں اصطلاحات کا ایک بیش بہا خزانہ فراہم کر دیا ہے کہ اگر یہ خزانہ نہ ہوتا تو ہم ترسیل مفہوم میں بہت وقت ضائع کرتے۔

جب ہم کسی موضوع پر بحث کرتے ہیں تو اس کے اثبات یا نفی کے لئے مقدمات قائم کرتے ہیں۔ یہ مقدمات کسی بھی بحث کا ناگزیر حصہ ہیں۔ اگر اصطلاحات نہ ہوتیں تو ہر اصطلاح کے لئے ہمیں پوری تفصیل میں جانا پڑتا اور اس میں بڑا وقت صرف ہوتا۔ اب ان کے موجود ہونے کی صورت میں ایک لفظ یا چند لفظوں میں بیان کر کے ہم اپنے موضوع کے

اثبات ونفی کی طرف چلے جاتے ہیں۔ منطق کی دوسری افادیت یہ ہے کہ اس نے بتلایا کہ انسان کو کیسے سوچنا چاہیئے اور اپنی سوچ کو کیسے ارتقاء دے کر فکر کی اعلیٰ ترین منزلوں تک لے جانا چاہیئے ۔یعنی اختلافات کے باوجود منطق کے اس مثبت کردار سے انکار ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی بساط کے مطابق انسان کو یہ مشورہ دیتی ہے کہ اسے کیسے سوچنا چاہیے۔لیکن ایک انسان کا مسئلہ یہ معلوم کر کے ختم نہیں ہوتا کہ کیسے سوچنا چاہیے۔اس کے فوراً بعد یہ مرحلہ درپیش ہوتا ہے کہ انسان کو کیا سوچنا چاہیے؟

سوچ پر کسی کا زور نہیں ہے یہ وہ آگ ہے جو نہ لگائے لگتی ہے اور نہ بجھائے بجھتی ہے۔ذہن انسانی ایک ایسا کارخانہ ہے جو کسی بھی وقت سوچ بننے سے غافل نہیں ہوتا اور اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ کچھ بھی سوچ سکتا ہے۔اس پر سوچ کے موضوعات کی کوئی پابندی نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔

یہ امر بدیہی ہے کہ آج بھی جب بچہ کھلے آسمان کے نیچے اپنی ماں کے آغوش میں لیٹتا ہے تو گہرے نیلے آسمان کو دیکھ کر اس کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سر پر تنی ہوئی نیلی چادر کیا ہے؟ اس پر یہ چھوٹے بڑے ٹمٹماتے ہوئے ستارے کیا ہیں؟ یہ سارے ستارے رکے ہوئے کیوں ہیں؟ ٹوٹ کر زمین پر گرتے کیوں نہیں؟ ایسے نہ معلوم کتنے سوالات اس کے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں۔اسی طرح برسات کے موسم میں مختلف رنگ کے بادلوں کو دیکھ کر اس کے ذہن میں سوالات ابھرتے ہیں کہ یہ اڑتے ہوئے ابر پارے کیا ہیں؟ ان کی مختلف شکلیں کیوں ہیں؟ یہ کہاں سے آتے ہیں اور کہاں جاتے ہیں؟ یہ اڑنے سے تھکتے کیوں نہیں؟ ذہن میں پیدا ہونے والے ان سوالات کو کبھی وہ اپنے بزرگوں سے دریافت بھی کر لیتا ہے اور اسے ان کے جوابات بھی مل جاتے ہیں خواہ وہ اطمینان بخش ہوں یا نہ ہوں۔

عمر گزرنے کے ساتھ ساتھ سوالات کے دائرہ میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی جاتی ہے اور وہ یہ سوچنے لگتا ہے کہ میں کون ہوں؟ کیا ہوں؟ کہاں سے آیا ہوں؟ اور کیوں آیا ہوں؟ میں اس دنیا میں خود آیا ہوں یا مجھے بھیجا گیا ہے؟ زندگی کی حقیقت کیا ہے؟ موت کا تجربہ کیسا ہوگا؟ موت کے بعد کوئی زندگی ہے یا نہیں؟ یہ اور ایسے دوسرے بہت سارے سوالات کم وبیش ہر انسان کے ذہن میں آتے ہیں اور وہ انہیں اپنے ہم نشینوں سے بیان بھی کرتا ہے، ان موضوعات پر گفتگو بھی کرتا ہے اور سنجیدہ ترین انسان ان مسائل پر سنجیدگی سے غور بھی کرتے ہیں۔

فطرت

مذکورہ سارے سوالات فطرت انسانی کی گھاٹیوں سے پھوٹتے ہیں اس لئے یہ سوالات کسی خاص دور سے مخصوص نہیں ہیں بلکہ اس وقت سے ہیں جب سے انسان نے سوچنا شروع کیا ہے۔ انسان نے کب سے سوچنا شروع کیا؟ ہم پچھلے اوراق میں کہہ چکے ہیں کہ نطق وفکر انسان کی ماہیت میں شامل ہیں انہیں انسان سے الگ نہیں کیا جاسکتا یعنی نسل انسانی اپنی عمر کے کسی بھی مرحلہ میں فکر سے عاری نہیں رہی۔ لفظ ومعنی کی بحث میں ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ لفظ کے سہاروں کے بغیر فکر کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا نسل انسانی کے پدر گرامی کو لفظوں سے واقف ہونا چاہئے اسے ہم دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ آدم کے لئے اسماء کا علم فطری ہے۔

اب ہم فطرت کو بھی دیکھتے چلیں کہ فطرت کیا ہے؟ یہ لفظ عربی ہے اس کے معنی علمائے لغت نے یہ لکھے ہیں کہ فطرت ان صفات وحالات کا نام ہے جو نظری اور اکتسابی ادراکات کے خلاف بالکل بدیہی ہوں خواہ وہ ادراکات تصوری ہوں یا تصدیقی۔ اس کے علاوہ وہ قضایا بھی فطریات ہیں جن میں حد وسط کے بغیر نتیجہ اور مطلوب حاصل ہوجاتا ہے

(قیاساتہامعہا) اور یہ یقینیات کے اقسام سے ہیں۔ فطرت کا انکار کرنے والوں نے کہا ہے کہ نظریات کا اختلاف اور انسانی معاشروں میں انفرادی اور اجتماعی عادات و رسوم کا اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ انسان میں فطرت نام کی ایسی کوئی شے جو سب انسانوں میں مشترک ہو موجود نہیں ہے۔ فطرت کے خلاف ایک گروہ نے یہ بھی کہا ہے کہ پورے کا پورا جسمِ انسانی تغیرات کی آماجگاہ ہے ایسے متغیر جسم میں کوئی ثابت حقیقت بہ نامِ فطرت کیسے رہ سکتی ہے یا پھر وہ بھی جسم کے ساتھ بدلتی ہوگی اور اگر اس کا بدلنا فرض کرلیا جائے تو فطرت اپنی تعریف سے خارج ہوجائے گی۔ یہ دونوں استدلال اسلئے نادرست ہیں کہ نہ انسان بطنِ مادر سے عادات و رسوم ساتھ لاتا ہے اور نہ نظریات کو بلکہ یہ سب ماحول، توارث اور اکتساب کی پیداوار ہوتے ہیں اور جسم کے تغیر وتبدل کے باوجود ہر انسان کا ذاتی ''میں'' ہر عمر میں قائم رہتا ہے۔ یہ ''میں'' فطرت کی سب سے بڑی دلیل ہے اس لئے کہ یہی وہ میں ہے جس کے صفات وحالات فطرت کہلاتے ہیں۔

ہزاروں سال کی معلوم تاریخِ انسانی گواہ ہے کہ اس طویل سفر میں انسان کا رہن سہن طرز معاشرت طرز فکر سب کچھ بدلتا رہا لیکن باپ کی شفقت اور ماں کی مامتا نہیں بدلی، بھوک پیاس کو مٹانے کی طلب نہیں بدلی اور شوق وخوف کے جذبے نہیں بدلے اس لئے کہ ان کا تعلق فطرت کے امور سے ہے۔

اب ہم پھر اُن سوالات کی طرف واپس چلتے ہیں۔ ان کے بارے میں ہمارا نوعی رویہ یہ رہا ہے کہ ان کے جوابات یا تو ہم خود دے لیتے ہیں یا پھر دوسروں سے پوچھتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن میں رہے کہ ان کے جوابات فطرت نہیں دیتی عقل دیتی ہے اور عقل کا جواب بھی خالص عقلی نہیں ہوتا اس میں عقل کے ساتھ تجربہ، مشاہدہ، میراث آباء اور دیگر اکتسابات کی شمولیت بھی ہوتی ہے۔ یعنی ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ فطرت سوال قائم کرتی ہے

اور عقل اس کا جواب دیتی ہے۔ نایافت ماضی سے فطرت اور عقل کے درمیان سوال و جواب کا یہ سلسلہ جاری ہے اور اسے خط و تحریر کی ایجاد کے بعد سے ہر دور میں تحریری صورت میں دستاویز بنا کر رکھا جاتا رہا ہے۔ یہ دستاویزیں زمانے کی دست برد سے بچ کر جتنی بھی محفوظ ہیں وہ نسل انسانی کی میراث ہیں اور انہیں کو آج فلسفہ کے مباحث کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یعنی فلسفہ کی کتابیں وہ ریکارڈ ہیں جن میں مذکورہ سوال و جواب جمع کئے گئے ہیں۔ ہماری اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فلسفہ سوال اٹھانے کا نام نہیں ہے بلکہ حسب مقدور سوالات کے جوابات دینے کا نام ہے۔ دوسرے لفظوں میں فلسفہ فطرت کے اٹھائے ہوئے سوالوں کے بہترین جوابات تلاش کرنے کا نام ہے۔ لیکن فلسفہ کا مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے جتنی آسانی سے ہم یہ بات کہہ کر گزرنا چاہ رہے ہیں اس لئے کہ فطرت کے اٹھائے ہوئے سوالات پر عقل نے جو جوابات فراہم کئے تھے بعد کے مرحلوں میں خود عقل ہی نے ان پر دوسرے سوالات قائم کر دئے اور پھر عقل اور عقل کے درمیان سوال و جواب کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ جس سے عہد معلوم کا فلسفہ تشکیل پاتا گیا۔ لہٰذا اب ہم فلسفہ کا بھی ایک سرسری جائزہ لیں گے۔

سرسری جائزہ

ہم سب جانتے ہیں کہ فلسفہ کا باقاعدہ اعلان سرزمینِ یونان سے ایک مخصوص صدی میں ہوا لیکن تہذیبوں کے نامہ نگار اور علم وفن کے تاریخ نویس یہ بتلانے سے قاصر ہیں کہ وہ کون سی زمین تھی جس کے دامن میں پہلی مرتبہ باقاعدہ فلسفہ کی کونپل پھوٹی۔ اور آج تہذیب وتاریخ اور علوم وفنون کا سارا ذخیرہ مل کر بھی حتمی طور پر اس بات کی نشان دہی کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن اگر ہم یونان کی اس مخصوص علمی صدی کو بنیاد قرار دے کر اس سے پہلے کے زمانوں میں داخل ہو کر اس مسئلہ کے حل کی کوشش کریں تو ہمیں کچھ نہ کچھ مواد دستیاب ہو جائے گا۔ اور وہ سارا مواد سرزمین مشرق کی ان چند تہذیبوں سے ملے گا جن کا تعلق مصر، بابل، ایران اور ہندوستان سے ہے۔

مصر

مصر تہذیب وتمدن کے قدیم ترین گہواروں میں ہے۔ اہرام مصر جو

پندرہ سولہ ہزار سال پرانے ہیں وہ فن تعمیر اور علم ہندسہ و جرثقیل کے اعلیٰ ترین شاہکار ہیں۔ جو اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ یہ علوم مصر میں یونان کی علمی صدی سے ہزاروں سال قبل درجۂ کمال پر پہنچے ہوئے تھے اور علم ہندسہ تو ایجاد ہی مصریوں کی ہے۔

مصری پانچ ہزار سال قبل مسیح میں علم مساحت ارض سے واقف تھے ان کے پاس تعیین اوقات کے پیمانے تھے سال مہینہ ہفتہ اور شب و روز کی تقسیم (علم تقویم و ساعت) کا نظام تھا۔ ان کی بستیاں معاشرتی نظام کے تحت تھیں وہ چاند سورج کے کروی ہونے کے قائل تھے۔ چاند سورج کے گرہنوں کے اسباب سے واقف تھے وہ عناصر اربعہ کے قائل تھے۔ اس کے بھی قائل تھے کہ ستارے عنصر آتش سے ہیں۔ ان کا نظریہ تھا کہ عالم کی بنیاد پانی ہے جسے بعد میں ایک یونانی فلسفی نے بیان کر کے اس نظریہ کی ایجاد کا افتخار حاصل کر لیا۔ ہمارے بیان کردہ سارے عنوانات آگے چل کر یونانی فلسفہ میں مستقل موضوعات اور علوم کی شکل اختیار کر گئے۔

جب مصری مذکورہ بالا چیزوں کے قائل تھے تو ان کے حق میں ادلہ بھی رکھتے ہوں گے بدقسمتی سے آج وہ ادلہ ہمارے پاس نہیں ہیں ورنہ عین ممکن تھا کہ ہم مصر میں کسی فلسفیانہ نظام کا سراغ لگا لیتے۔

یہ بات بہت قابل توجہ ہے کہ اہل مصر میں خطابت کا رواج عام تھا اور مصری کاہنوں نے جدل کے اصول ایجاد کر لئے تھے۔ یونانیوں نے یہ علم بھی اہل مصر سے سیکھا۔

مصری آثار قدیمہ کے پاس جو تحریری آثار محفوظ ہیں ان میں خال خال فلسفیانہ تحریریں بھی ہیں۔ زمانوں کی دست برد سے بچ کر جو کچھ ہمارے سامنے آیا ہے اس میں سب سے قدیم فلسفیانہ تحریر سن ۲۸۸۰ قبل مسیح کی ہے جو پتاح حوتب کی تعلیمات کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یونان کے مایہ ناز فلسفی

طالس، دیمقراطیس، فیثا غورث اور افلاطون وغیرہ نے مدتوں مصر میں قیام کر کے مقامی حکماء سے علم وحکمت کا استفادہ کیا یعنی فلسفہ کی تدریس کا ایک باقاعدہ نظام مصر میں رائج تھا۔ مزید یہ کہ تہذیب مصر کی تاریخوں میں مصریوں کے آراء ومعتقدات میں روح کا تصور، روح کی ماہویت، روح وجسم کا رشتہ، موت کی حقیقت، حیات بعد الموت اور روح کی ہمیشگی جیسے موضوعات پر گفتگو ملتی ہے۔ آج کا قاری ان معتقدات کو رد کر دینے کا حق رکھتا ہے لیکن وہ اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ مذکورہ سارے مباحث دینی ہونے کے باوجود خالص فلسفیانہ مباحث ہیں۔

بابل

اسی طرح جب ہم اہل بابل (کلدانیوں) کے افکار کا مطالعہ کرتے ہیں تو تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ نیک اور شریر روحوں پر یقین رکھتے ہیں اور یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ شریر روحیں انسان کو نقصان بھی پہنچا سکتی ہیں۔ ایسی غیر مرئی طاقتوں کو تسلیم کرتے ہیں جو نظر نہ آنے کے باوجود اثر انداز ہوتی ہیں۔ وہ اس کائنات کے سارے موجودات یہاں تک کہ جمادات کے ذی روح ہونے کے قائل ہیں۔ وہ یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ انسان موجوداتِ عالم کے باطنی اسرار و رموز سے آگاہ ہو سکتا ہے اور انہیں اپنے فائدے کے لئے استعمال کر سکتا ہے۔ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ آسمانوں میں ایک ایسی حکومت قائم ہے جو کائنات پر حکمران بھی ہے اور اس کی نگہبان بھی ہے۔ بابلیوں کا عقیدہ تھا کہ موجودات عالم میں سے ہر موجود بشمول انسان اپنی اپنی تقدیر رکھتا ہے اور اس کائنات میں انہیں تقدیروں کے مطابق واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وہ نظریہ زمان، ستاروں کی چال اور سورج کی مرکزیت وغیرہ سے بخوبی واقف تھے۔ اب ہم پھر اپنی بات کو دہرا رہے ہیں

کہ آپ کو ان سارے معتقدات کو خرافات کہنے کا حق حاصل ہے لیکن آپ کو یہ کہنے کا حق حاصل نہیں ہے کہ یہ غیر فلسفیانہ افکار ہیں۔

ہندوستان

ہندوستانی فلسفہ کی بنیاد وید اور اپنشد ہیں۔ ہندوستان کے سارے نظام ہائے فلسفہ انہیں پر منتہی ہوتے ہیں۔ یہ نظام ہندی فلسفہ میں درشن کہلاتے ہیں۔ ویدوں کے ظہور کے زمانہ کے بارے میں بارہ سو سال ق م سے دو ہزار چار سو سال ق م تک کے اقوال ملتے ہیں۔ ایک قول تین ہزار ق م کا بھی ہے لیکن ہندوستان میں فلسفیانہ ادب کی ترقی کا زمانہ ۵۰۰ سال قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے۔

اپنشد کا مفہوم شاگردوں کی وہ نشست ہے جس میں وہ اپنے استاد کے سامنے کچھ فاصلے پر باادب بیٹھے ہوئے ہوں۔ یہ لفظ ہمیں درس و تدریس کے ایک باقاعدہ رواج کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ پرشن اپنشد کے مطابق چھ شاگرد ایک بڑے گرو کی خدمت میں حقیقت اعلیٰ کی تعلیم حاصل کرنے آئے تھے۔ اپنشد فلسفیانہ نظمیں ہیں لیکن سب سے قدیم اپنشد نثر میں ہیں۔ یہ کسی ایک مصنف کے نہیں ہیں۔ ان کا زمانہ بھی متعین نہیں ہے لیکن کہا جا سکتا ہے کہ یہ گوتم بدھ سے قبل کے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہے تو پھر یہ کائنات کی فلسفیانہ تشریح کی غالباً اولین انسانی کوشش ہیں۔ اپنشد کے بعض فلسفیانہ اقوال یہ ہیں۔

۱۔ ذات یا آتما مصیبت سے پاک بڑھاپا موت رنج غم بھوک پیاس سے بالکل آزاد ہے۔

۲۔ جو سپنوں کا لطف اٹھاتا ہے وہ ذات ہے یہ بے خوف اور بے فنا ہے۔

۳۔ جسم کو ایک لازوال اور لاجسم کا سہارا حاصل ہے اور وہی لذت و الم سے متاثر ہوتی ہے۔

۴۔ آ تمانہ صرف انسان میں ہے بلکہ کائنات کی تمام اشیاء میں ہے۔

فلسفہ شناسوں کے قول کی رو سے نوافلاطونی فلسفہ پر اپنشدوں کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔قدیم ہندوستان کے ادب کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ہندی فلسفہ مکمل فلسفیانہ نظاموں پر مشتمل ہے۔ ہندوستان کے مقابلہ میں یونان کو جغرافیہ نے وہ سہولت عطا کی ہے کہ وہ یورپ اور ایشیا کے درمیان ہے جس کے سبب دوسرے علاقوں سے روابط آسان ہیں اور ہندوستان الگ تھلگ ہے اس لئے اس کے فلسفیانہ نظاموں کی تشہیر نہ ہوسکی۔

ایران

زرتشت قبل مسیح کی چھٹیں اور دسویں صدی کے درمیان کی شخصیت ہے۔ تاریخ میں زرتشت کی حیثیت ایک مصلح اور پیامبر کی ہے۔اسے مفکر اور فیلسوف کی حیثیت سے نہیں جانا جاتا۔اس کے باوجود اس کی تعلیمات میں بیان کردہ اخلاقیات میں وہ سب کچھ مختصراً موجود ہے جو بعد میں یونانی فلسفہ میں پایا گیا۔ایران کی معلوم تاریخ میں بت پرستی کا سراغ نہیں ملتا۔

زرتشت کی تعلیمات میں مرکزی اہمیت اخلاق کو حاصل ہے اور اس نے کتابوں کے ذریعہ اس علم کی تدوین کی۔ خیر وشر کے مسائل پر گفتگو کی۔ گاتھا نامی کتاب خود زرتشت کی تصنیف ہے اور اس میں دقیق فلسفیانہ مباحث پر گفتگو کی گئی ہے۔ خلاصہ یہ کہ فلسفہ کے بہت سے بنیادی مباحث کا سراغ ہمیں زرتشت کی تعلیمات میں ملتا ہے۔ آزادیٔ ارادہ، سعادت وشقاوت کی بنیاد اعمال ہیں روح وجسم کی بحث، خیر وشر کے مسائل وغیرہ۔

دین وفلسفہ

یہ صحیح ہے کہ ہم قبل یونان کے فلسفہ پر گفتگو کر رہے تھے اور یہ بھی صحیح

ہے کہ ہم نے مصر و بابل اور ہند و ایران کے دینی معتقدات کو ان کے فلسفہ کے طور پر پیش کیا جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ دعوے اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہٰذا اس مرحلہ پر دین اور فلسفہ کے رشتہ کو معلوم کرنا ناگزیر ہے۔ فلسفہ کا سرچشمہ عقل ہے جب کہ دین کا ماخذ اہل دین کے نزدیک وحی الٰہی ہے جو عقل کی حاکم ہے اور اسے نیک و بد بتلاتی رہتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں دین اوپر سے نیچے کی طرف آتا ہے اور فلسفہ نیچے سے اوپر کی طرف جاتا ہے۔ اس جملہ میں بلندی و پستی کا استعمال معنوی ہے مادّی نہیں۔ فلسفہ اور دین میں ایک قدر مشترک تو یہ ہے کہ دونوں اسرار کائنات سے پردہ ہٹا کر اس کی حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں (خواہ اس خواہش میں دونوں کے مقصود و مطلوب مختلف ہی کیوں نہ ہوں) دونوں ہی کی خواہش ہے کہ وہ اس رشتہ کو دریافت کرلیں جو انسان اور کائنات میں پایا جاتا ہے۔ دین و فلسفہ دونوں کی دلچسپی یہ ہے کہ وہ خدا اور علت العلل یا علت اولیٰ، حیات و موت اور روح و مادّہ پر زیادہ سے زیادہ معلومات فراہم کریں کہ دونوں اس کائنات اور اس میں بسنے والے موجودات کے انجام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ دونوں کائنات کی مقصدیت پر بات کرتے ہیں۔ دونوں انسان کو ایک ایسی زندگی فراہم کرنا چاہتے ہیں جو راحت و خوشی، عیش و آرام اور نعمت و سعادت سے عبارت ہو۔ خلاصہ یہ کہ فلسفہ بھی وہی چاہتا ہے جو دین چاہتا ہے اس فرق کے ساتھ کہ دین جذبات، عقل اور عمل تینوں کو مہمیز کرتا ہے اور فلسفہ فقط عقل کو۔ اس بحث سے ہم آسانی سے اس نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں کہ ہم نے جن تہذیبوں کی بات کی ہے ان میں ان کا دین ان کے فلسفہ سے الگ نہیں تھا۔ لہٰذا دیوی دیوتا رب النوع نجوم و کواکب اساطیر و خرافات یہ سب کے سب ابتدائی فلسفہ کا مواد ہیں۔ اس بات کو فلاسفہ نے بھی تسلیم کیا ہے کہ قدیم ترین ماضی میں دین اور فلسفہ کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں تھا بلکہ یہ دونوں اپنے آراء و نظریات کا باہمی تبادلہ کرتے رہتے تھے۔

فلسفہ کا آغاز

سرزمین یونان جنوب مشرقی یورپ میں ایک چھوٹے سے جزیرہ نما سے عبارت ہے جو بلند و بالا پہاڑوں کے سبب ایک دشوار گزار علاقہ ہے اور اس سرزمین کے اردگرد چھوٹے چھوٹے جزیرے پھیلے ہوئے ہیں۔ اس جغرافیائی صورت حال نے یونانیوں کو بحری وبری مسافرتوں کے مواقع فراہم کیے کہ وہ ثروت منداور مرفہ الحال ممالک کی طرف ہجرت کریں انہوں نے سسلی، جنوب فرانس، جنوب اٹلی میں ہجرت کر کے اپنی آبادیاں قائم کیں اور مصر کے شمالی ڈیلٹا میں بھی ان کی بستیاں موجود تھیں۔ ایشیائے کوچک کے ساحلی علاقے میں انہوں نے نوآبادیاں بنائیں جن میں آیونیا بھی تھا جس کی بستیوں کے لوگ مصریوں اور بابلیوں سے تجارتی روابط میں مشہور تھے۔

فلسفہ کے مدارس یونان میں پیدا نہیں ہوئے بلکہ ایشیائے کوچک کی نوآبادیوں میں پیدا ہوئے پھر آگے چل کر سسلی اور اٹلی میں قائم ہوئے۔ یونان کا پہلا فلسفی طالیس ایشیائے کوچک کی ایک ساحلی بستی Miletas میں پیدا ہوا تھا۔ یہ صورتِ حال بذاتِ خود اس

بات کا اعلان کرتی ہے کہ فلسفہ خالص یونانی الاصل نہیں ہے بلکہ بعض مؤرخین نے تو یہاں تک بھی لکھا ہے کہ یونان کے عہد زریں کے اکابر فلسفہ ہندوستان کے اس تجارتی قافلہ کی نسل ہیں جو ایشیائے کوچک کے ان علاقوں میں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔

ہم نے جن تہذیبوں میں فلسفہ کے ابتدائی آثار کی نشان دہی کی ہے۔ ان تہذیبوں کے متعلق یہ باور کیا جاتا ہے کہ انہوں نے ہر اس علم میں ترقی کی تھی جو ان کی معیشت، معاشرت اور مادّی زندگی کو بہتر بنا سکتا تھا جیسے فلکیات، ریاضی اور علم طب وغیرہ یا پھر چند وہ مسائل جن کا تعلق آخرت سے تھا ان کی توجہات کا مرکز تھے یعنی علوم میں ان کی ساری پیش رفت مادّی زندگی کے حوالے سے تھی۔ انہوں نے علوم کا بحیثیت علوم کے مطالعہ نہیں کیا جبکہ اس حیثیت سے مطالعہ کیا کہ یہ علوم ہمیں کس حد تک فائدہ پہنچا سکتے ہیں۔ لیکن جب یہ علوم یونان والوں تک پہنچے تو انہوں نے علوم میں جو غور و خوض کیا وہ صرف حقیقت کی تلاش تھی اور اس تلاش میں کوئی اور غرض داخل نہیں تھی سوائے حقیقت کی تلاش کے اسی لئے ان کے علوم کو فلسفہ کہا گیا۔ گویا یونان کا ایک امتیاز یہ بھی تھا کہ انہوں نے ادب برائے ادب کے مانند علم برائے علم کی تحریک کا آغاز کیا۔ ان کا دوسرا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے مختلف تہذیبوں کے بکھرے ہوئے مباحث کو جمع کیا ان کی تہذیب وتبویب کی، ان میں گراں بہا اضافہ کیا اور انہیں ایک نام دے کر حیطۂ تحریر میں لا کر دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔

یونان اور اساطیر

فلسفہ کے رواج عام سے پہلے ہمیں یونان میں بھی خرافات کا سراغ ملتا ہے۔ یونانیوں کے نزدیک سورج، چاند، ستارے، زمین و آسمان، ہوا، پانی، بجلی، بادل وغیرہ غرضکہ سارے موجودات عالم میں سے ہر ایک زندہ وجود ہے اور یہ سب دیوتا ہیں ان میں بعض اس قابل ہیں کہ ان کی پرستش کی جائے اور بعض اجتناب کے لائق ہیں۔ انہوں

نے مظاہر فطرت میں سے ہر ایک کے لئے ایک رب النوع بنایا ہوا تھا اور یہ تصور کیا ہوا تھا کہ نسل انسانی ان ارباب کی محکوم ہے۔ یونانیوں کی صنمیات کا ذخیرہ بہت ثروتمند اور دلکش ہے۔ جن میں سے صرف دو کہانیوں پر ہم ایک طائرانہ نگاہ ڈال کر آگے بڑھ جائیں گے۔

نارکیسس نہایت حسین جوان تھا وہ کیفیس اور لیریٹوپی سے پیدا ہوا تھا۔ دیوی ایخو اس پر عاشق تھی اور بالآخر اسی کے عشق میں مرگئی۔ نارکیسس نے ایک دن ایک چشمہ میں اپنی شکل کا عکس دیکھا اور اس پر ایسا عاشق ہوا کہ دیکھتا ہی رہ گیا اور دیکھتے دیکھتے مرگیا اور اس کے جسم سے نرگس کا پھول پیدا ہوگیا۔ اس کہانی کا درس یہ ہے کہ بعض لوگ بہت مغرور اور خودبین ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ یہ بری عادتیں انہیں تباہ کر دیتی ہیں۔ پان دیوتا کے والدین کے بارے میں مختلف اقوال ہیں لیکن اس کی شکل پر اتفاق ہے کہ اس کے سر پر دو سینگ تھے جن کی بلندی آسمانوں تک تھی، اس کا جسم کھردرا اور بالوں سے بھرا ہوا تھا، اس کی داڑھی گھنی اور ناک چپٹی تھی۔ اوپر کا جسم انسان کا اور نیچے کا دھڑ جانور کا تھا اور پاؤں بکریوں جیسے تھے۔ اس کے بائیں ہاتھ میں بانسری اور دائیں ہاتھ میں عصا تھا یہ گلہ بانوں، شکاریوں اور دیہاتیوں کا معبود تھا۔ پہاڑوں گھاٹیوں وغیرہ کا نگراں تھا۔ اس عجوبہ کا درس یہ ہے کہ پان دراصل سارے موجودات ایزدی کا مرقع تھا۔ اس کی پیدائش عطارد سے یا خدا کے کلام سے ہوئی تھی۔ اس کی داڑھی کی لمبائی سے یہ مراد ہے کہ اجسام فلکی کی شعاعیں بہت دور دور تک پہنچتی ہیں۔ اس کا دو رنگا جسم دو قسم یعنی اعلیٰ اور ادنیٰ درجے کی مخلوقات پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جسم کا بالائی حصہ خوبصورتی وغیرہ کے لحاظ سے اعلیٰ چیزوں کا نشان ہے۔ دو رنگا جسم مخلوق کی تفریق پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ کوئی شے مقرر نہیں ہے بلکہ مرکب و مخلوط ہے وغیرہ وغیرہ گویا یہ دیوتا ایک ایسا علامتی کارٹون ہے جو فطرت کے مختلف مظاہر کی توجیہات بیان کرتا ہے۔

یونان کی صنمیات میں دیوی دیوتاؤں کے یہ سلسلے اتنے طویل، دلچسپ، متنوع اور رنگارنگ ہیں کہ انسان ان میں گم ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایک طرف ان دیوی دیوتاؤں کا معاشرہ تھا جس میں ہونی اور انہونی سب کچھ وقوع پذیر ہوتی رہتی تھی اور دوسری طرف ان کے ماننے والوں کا معاشرہ تھا جو اپنے معتقدات کی طلسمی فضاؤں میں زندگی گزار رہے تھے ------ کہ ایسے میں اس سرزمین پر فلسفہ نے اپنا نرسنگا پھونکا اور سارے اوہام و خرافات کو عقل کی عدالت میں لا کھڑا کیا۔ اگرچہ فلسفہ نے اپنی سی کوشش کی لیکن ان معتقدات کو شکست نہ دے سکا اور یہ مسلسل رواج عام بنے رہے یہاں تک کہ دین (مسیحیت) نے انہیں آخری شکست دے دی۔ یہ سچ ہے کہ لوہے کو لوہا ہی کاٹتا ہے۔

یونان میں فلسفہ کی پیدائش کو صنمیات کے اوج کمال کا عکس العمل بھی کہا جا سکتا ہے۔ ہم نے ہر سماج کے مطالعہ میں یہ صورتِ حال دیکھی ہے کہ رواج عام کے مقابلہ میں ہر عہد میں ایسے علماء اور صاحبان معرفت بھی ہوتے ہیں جو رائج عقائد اور مروج رسوم و عادات پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ اپنی بصیرت کے ذریعہ اپنے عہد کے آراء و افکار سے انسان کے نفع و نقصان کو کشید کرتے ہیں اور اسے سماج کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ یہ وہی صورت حال ہے جو عربوں کے بت پرست سماج میں حنفاء کی پیدائش سے ظہور پذیر ہوئی۔ آغاز فلسفہ کے قریبی عہد سے کچھ قبل یونان کے معاشرہ میں حکماء پیدا ہونے شروع ہو گئے تھے جن میں سے سات حکیموں کا بڑا شہرہ تھا۔ یہ وہ عہد تھا جب یونانی عقل عقیدۂ رب النوع کے کھوکھلے پن سے آگاہ ہوتی جا رہی تھی اور ارباب کی جگہ عناصر کو بٹھانے کی کوشش کر رہی تھی۔ ہمیں یونان میں چھ سو سال قبلِ مسیح ایسے افراد کا سراغ ملتا ہے جو مظاہر طبیعت اور موجودات عالم کے حقائق کی کھوج میں سنجیدہ تر کوششوں میں مشغول تھے۔ وہ وجود کائنات اور اصل کائنات وغیرہ کے سلسلہ میں اپنے آراء و افکار کو پیش کر رہے تھے۔

۱۔ طالیس ملطی (Thales) چھٹیں اور پانچویں صدی قبل مسیح کے عہد کی تفصیلی صورت حال ہمارے سامنے نہیں ہے۔ لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ خطہ یونان کا قدیم ترین مفکر طالیس ملطی ہے۔ اس مفکر کو یونانی فلسفہ کا موجد کہا جاتا ہے۔ طالیس نے تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف ممالک کا سفر بھی اختیار کیا جس میں مصر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے مصر سے علم ریاضی و ہندسہ حاصل کیا اور وطن واپس آ کر ایک مدرسہ کی بنیاد رکھی جس میں حکمت کا درس دیا کرتا تھا۔ اس مدرسہ کو The Jonian School کہا جاتا تھا۔ یہ حکیم سات حکماء میں پہلا شمار ہوتا ہے اس نے سن ۵۸۵ میں ایک گرہن کی خبر اس کے واقع ہونے سے پہلے دے دی تھی۔ یہ موحد تھا اور اس کا نظریہ یہ تھا کہ جتنی بھی مادّی اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی ترکیب میں پہلا عنصر پانی ہے۔ اس حکیم کے شاگردوں میں فیثا غورث بھی ہے۔ طالیس سن ۶۴۰ قبل مسیح میں Miletus کے مقام پر پیدا ہوا اور ۵۴۵ ق م میں انتقال کر گیا۔ اس کی کوئی تحریری دستاویز تاریخِ علم میں محفوظ نہیں ہے۔

۲۔ سولن (Solon) یہ حکیم بھی یونان کے سات عقلاء اور حکماء میں شامل ہے ۶۳۸ ق م میں پیدا ہوا اور سن ۵۵۹ ق م میں اس کا انتقال ہوا۔ اس نے ایتھنز میں علوم و حکمت کی تحصیل کی اور مزید تعلیم کے لئے بیرون ملک چلا گیا۔ وطن واپسی کے بعد اس نے ملکی سیاست اور انتظامات کی اپنے نظریات کی روشنی میں تشکیل کی۔

۳۔ انکزیمنڈر (Anaximender) یہ حکیم طالیس کا شاگرد تھا۔ سن ۵۴۷ ق م میں زندہ تھا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ موجودات عالم کی اصل ایک ایسی چیز ہے کہ جو نہ شکل و صورت رکھتی ہے اور نہ اس کی کوئی تعیین کی جا سکتی ہے نہ اس کا کوئی آغاز ہے نہ اختتام ہے۔ اور کائنات چار عناصر خاک و آتش اور آب و ہوا سے مرکب ہے۔ اس کے نظریہ کے مطابق

چاند سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے اور زمین کی شکل کروی ہے۔ حکماء نے اس کی ایک کتاب ''طبیعت'' کا ذکر کیا ہے۔ لیکن اس کتاب کے جو اجزاء تاریخِ علم تک آئے ہیں وہ اس کی طرف نسبت میں مشکوک ہونے کے ساتھ ساتھ مختصر بھی ہیں۔

۴۔ انکزیمنس (Anaximones) یہ حکیم طالیس ملطی کا شاگرد تھا اور ۵۴۸ ق م میں زندہ تھا۔ اس کے نظریہ کے مطابق اشیاء کی ترکیب میں پہلا عنصر ہَوا ہے۔ اس کے خیال میں یہ کائنات اُن سخت گروں پر مشتمل ہے جو فضا میں تیر رہے ہیں۔ اور یہ فضا ہوا اور بادل پر مشتمل ہے اور ساری کائنات اس فضا میں زندہ موجودات کی طرح سانس لے رہی ہے۔ کائنات کی تشکیل میں پہلا اور اساسی عنصر ہوا اس لئے ہے کہ اس میں صورت پذیری اور شکلیں بدلنے کی صلاحیت پانی سے زیادہ ہے۔

۵۔ فیثاغورث (Pythagoras) یہ حکیم ۵۷۰ ق م میں پیدا ہوا اور ۵۰۴ ق م میں اس کا انتقال ہوا۔ بہت سے مؤرخین نے اس حکیم کے وجود میں شک کیا ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ ایک افسانوی کردار ہے۔ بعض کے خیال میں یہ فنیقی الاصل تھا اور شہر صور میں متولّد ہوا تھا۔ یہ قدیم یونان کے مشہور ترین حکماء میں شمار ہوتا ہے اس نے ایک طویل عرصہ تک مصر میں تعلیم حاصل کی اور فارغ التحصیل ہونے کے بعد مختلف ایشیائی ملکوں (مصر، ایران، ہندوستان) میں سیاحت کرتا رہا اور ایک طویل عرصہ کے بعد وطن واپس آیا۔ وطن کے حالات سے ناراض ہو کر اٹلی چلا گیا اور وہاں مدرسہ قائم کیا جس میں دور و دراز کے طالب علم تحصیل علم کے لئے آیا کرتے تھے اور اس کے مدرسہ کے بہت سے فارغ التحصیل طالب علموں نے قانون اور دیگر رشتوں میں بہت خدمتیں انجام دیں۔

قدیم یونانی حکماء میں یہ حکیم بہت قدآور شخصیت کا حامل ہے۔ اس کا نظام شمسی کا

نظریہ مشہور عالم ہے۔اس کے نظام فکر میں عدد کو بہت اہمیت حاصل ہے اس کے نزدیک عدد ہی اصلِ وجود ہے۔وہ تناسخ کا بھی قائل تھا اور گوشت خوری کا مخالف تھا۔اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ہندوستان کی سیاحت میں وہاں کے نظریات سے استفادہ کرتا رہا۔اس کی طرف جو نظریات منسوب ہیں وہ اس کے شاگردوں کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں لہٰذا پوری طرح یہ معلوم کرنا کہ ان نظریات میں کتنا حصہ اس کا اپنا ہے اور کتنا اس کے شاگردوں کا ہے بہت دشوار امر ہے۔فلسفۂ قدیم کے تاریخ نویسوں کے مطابق فیثا غورث غیر مرئی خدا کی توحید کا شدت سے قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ یہ محسوس کائنات دھوکہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔یہ جملے اس کی مابعد الطبیعیاتی سوچ کا واضح اعلان ہیں۔

اس حکیم کے علاوہ بھی قدیم یونان میں بکثرت حکماء ہیرا قلیطس، انکزاغورس، دیوجانس کلبی اور دیمقراطیس وغیرہ بہت مستند اور نام آور گزرے ہیں لیکن ہم حکمائے یونان کی تاریخ لکھنے نہیں بیٹھے۔ہمیں فیثا غورث تک صرف اس لئے آنا تھا کہ ہم لفظ فیلسوف سے پہلی مرتبہ فیثا غورث کے حوالہ سے آشنا ہوتے ہیں۔یونانی زبان میں حکمت کو سوفیا اور حکیم کو سوفوس کہا جاتا تھا۔فیثا غورث کا کہنا تھا کہ ہم اس قابل نہیں ہیں کہ ہمیں سوفوس یعنی حکیم کہا جائے لیکن چونکہ ہم حکمت پسند اور حکمت دوست ہیں لہٰذا ہمیں فیلوسوفوس کہا جانا چاہئے۔یہی لفظ آگے چل کر فیلسوف بن گیا اور اسی سے لفظ فلسفہ کا اشتقاق عمل میں آیا۔

فلسفہ کیا ہے

ہمارے معاشرہ میں اکثر و بیشتر فلسفہ کو ایک ایسا فکری اور مجرد علم سمجھا جاتا ہے جس کا انسان کی معاشرتی اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے مسائل سے کوئی ربط نہیں ہے۔ یعنی فلسفہ آسودہ حال پڑھے لکھے لوگوں کی ذہنی عیاشی کا دوسرا نام ہے۔ یہ لوگ اپنی پوری زندگیاں اس بات پر صرف کر دیتے ہیں کہ بھینس کے انڈے سے روغنِ گل کیسے نکالا جائے۔ میں نے خود دنیا کی مختلف زبانوں میں فلسفہ کی کچھ کتابیں پڑھی ہیں جو مختلف جغرافیوں اور مختلف معاشروں میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بہت سی کتابوں میں یہ بات مشترک پائی گئی کہ صاحبانِ تصنیف عام قاری کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ بھی منطقی اور فلسفی ہے اسے ان علوم سے گھبرانا نہیں چاہئے۔ بعض مصنفین فلسفہ کی افادیت پر اپنا زور قلم صرف کرتے ہیں یعنی ان کے لاشعور کے کسی کنج میں اس علم کا غیر مفید ہونا مرتکز ہے۔ یہ معذرت خواہانہ رویہ فقط فلسفہ کے ساتھ ہے ورنہ ریاضی، جرثقیل، مساحتِ ارض اور ہندسہ وغیرہ بھی خشک اور مشکل علوم ہیں لیکن ان کے مصنفین نے کبھی معذرت نہیں کی----اس

لئے کہ سب جانتے ہیں کہ انسانی معاشرہ میں ان علوم کا بہت اہم کردار ہے۔ ان علوم کی افادیت کا کوئی بھی منکر نہیں ہے۔

فلسفہ کے سلسلہ میں اس خوش فہمی یا غلط فہمی کے صحت وسقم پر اس وقت تک بحث نہیں ہوسکتی جب تک کہ ہم لفظ فلسفہ کے معنی کو نہ سمجھ لیں۔ سب جانتے ہیں کہ یہ لفظ یونانی زبان کے دو لفظوں (محبت) Philos اور (دانش) Sophia سے مرکب ہے جس کا مفہوم علم دوستی یا دانش پسندی ہے۔ اگر علم وحکمت سے محبت کرنے کا نام فلسفہ ہے تو ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ وہ علم وحکمت کیا ہیں اور ان دونوں لفظوں کا دائرہ کار کیا ہے؟ اسے معلوم کرنے سے قبل فلسفہ کی افادیت کو ایک دوسرے رُخ سے دیکھتے چلیں کہ مثلاً علم معاشیات کے ذریعہ انسان اپنے رزق کے وسائل میں ترتیب وتنظیم قائم کرتا ہے اور کسب رزق کے بہتر مواقع فراہم کرلیتا ہے۔ علم سیاسیات کے ذریعہ اپنی روزمرہ کی زندگی کو ایک قانون کے تحت مجتمع کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کو خوشگوار بنالیتا ہے۔ علم زراعت کے ذریعہ اپنی زمینوں سے بہتر فصل حاصل کرتا ہے۔ سائنسی علوم کے ذریعہ اپنی زندگی کو پرآسائش بناتا ہے اور اپنے لئے مختلف قسم کے تحفظات فراہم کرلیتا ہے۔ الغرض یہ سارے علوم اس لئے مفید ہیں کہ انسان ان کے ذریعہ اپنی انفرادی واجتماعی زندگی کو بہتر بناتا ہے۔ یعنی یہ سب علوم انسان کے لئے ہیں لیکن انسان کس کے لئے ہے؟ اس کے وجود کی غرض وغایت کیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے اور اس میں انسان کا درجہ کیا ہے؟ دنیا کا کوئی علم ان سوالات کے جواب نہیں دیتا اور اگر کوئی علم ان کے جوابات دیتا ہے---- تو وہ جوابات کافی ہوں یا ناکافی---- فقط اور فقط فلسفہ دیتا ہے۔

فلسفہ کی تعریف

حکماء نے اپنے اپنے ذوق اور فکری رجحان کے تحت مختلف تعریفیں کی

ہیں۔ جن میں سے قدیم حکماء کی بیان کردہ چند تعریفیں یہ ہیں۔ موجودات عالم کے حقائق و حالات کا علم فلسفہ کہلاتا ہے، علم وعمل دونوں اعتباروں سے نفس اور قوائے نفس کی تکمیل کا نام فلسفہ ہے، کمالِ ممکن کی طرف نفس کی حرکت فلسفہ ہے، فلسفہ ذاتِ احدیت سے مشابہہ ہو جانے کا نام ہے، فلسفہ ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعہ عالم عقلی کا انسان عالم عینی سے مشابہہ ہو جاتا ہے، اخوان الصفاء کی رائے کے مطابق فلسفہ کا آغاز علوم کی محبت سے ہے اور اس کا درمیان بہ قدرِ طاقتِ بشری موجودات کی شناخت ہے اور اس کی انتہاء اپنے قول و عمل (رفتار و گفتار) کو علم کے مطابق بنالینا ہے۔ اگر چہ یہ چند تعریفیں مل کر بھی فلسفہ کا مکمل تعارف نہیں کرواتیں لیکن ایک غیر مبہم خاکہ ضرور فراہم کرتی ہیں۔ حکمائے مغرب کی تعریفیں اس کے علاوہ ہیں جنھیں ہم نے یہاں نقل نہیں کیا۔ ہمارے خیال میں حیات و کائنات کے مفاہیم اور مصادیق پر دقیق ترین کلی نگاہ ڈالنا فلسفہ ہے اور یہ ایک ایسا ذہنی رویّہ ہے جو فلسفی کے علم اور عمل دونوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہم اگلی بحث میں اسے مزید واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ فلسفہ کیا ہے۔

علم و حکمت

لفظِ فلسفہ ارسطو کے قریبی عہد کا لفظ ہے اور اس عہد میں لفظ فلسفہ کے جو بھی معنی معیّن ہوئے تھے وہ مطلقِ علم بہر حال نہیں تھے۔ اس لفظ کے ایک معنی وہ ہیں جو ارسطو کے عہد میں متعیّن ہوئے اور دوسرا معنی جو فلسفہ کی پوری تاریخ بلکہ تہذیب انسانی کی پوری تاریخ کو سامنے رکھ کر معیّن کیا گیا وہ مطلقِ علم ہے۔ ہم نے پچھلے اوراق میں فطرت انسانی کے سوالات کو فلسفہ کا آغاز قرار دیا ہے۔ فطرتِ انسانی کے سوالات کی نوعیت ''یہ کیا ہے؟ اور یہ کیوں ہے؟'' پر مبنی ہے اسے ہم جب اصطلاحوں میں بیان کریں گے تو یہ کہیں گے کہ سوالات ماہیت اور علت سے متعلق ہیں اور ان دونوں اصطلاحوں کا براہ راست تعلق فلسفہ سے ہے۔ فلسفہ ابتدا میں بہت صاف و سادہ تھا لیکن جیسے جیسے عقل و نطق پر صیقل ہوتی گئی یہ دقیق اور لطیف ہوتا گیا۔

ہم نسل انسانی میں تاریخ علم کو قدیم ماضی کے جس دور سے بھی شروع کریں ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں صرف اور صرف ایک علم تھا جسے ہم آج فلسفہ کے نام سے یاد

کر رہے ہیں۔ اور اگر کچھ علوم کی ابتدائی شکلیں تسلیم بھی کر لی جائیں تو وہ بھی اسی لفظ فلسفہ کے ذیل میں شمار ہوتے تھے اور ان کا الگ کوئی تشخص نہیں تھا۔ جیسے جیسے انسان کا تجربہ بڑھتا گیا اور اس کی معلومات کے ذخیرہ میں اضافہ ہوتا گیا، فلسفہ کے مختلف شعبے مختلف علوم کی شکل اختیار کرتے چلے گئے اور آج ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ سارے علوم بالاستقلال ہیں اور ان کا آپس میں کوئی ربط نہیں ہے۔ حالانکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ اسی بات کو ثابت کرنے کے لئے حکماء علوم کی تقسیم اور درجہ بندی پر بحث کرتے ہیں۔

وہ علوم جنہوں نے فلسفہ سے جدا ہو کر اپنی الگ الگ آزاد ریاستیں قائم کیں انہوں نے اس بات کا اعلان کیا کہ ہم کائنات کے مسائل میں سے صرف اُن پر بحث و تحقیق اور مطالعہ کو مخصوص کریں گے جن کا تعلق ہم سے ہوگا اور یہ کہ ہم کائنات کے جن مسائل پر بحث کریں گے ان مسائل کے ظاہر تک ہماری بحث محدود رہے گی اور ہم انہیں صرف اسی حیثیت سے جانچیں اور پرکھیں گے جیسے وہ ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ وہ حقیقت میں کیا ہیں اور انہیں حقیقت میں کیا ہونا چاہئے یہ ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کائنات میں جتنے بھی امور ہیں ان کی حقیقت اور تہہ تک پہنچنے کے لئے کس علم سے مدد لی جائے تو سب نے بالاتفاق یہ جواب دیا کہ اس کام کی ذمہ داری فلسفہ یعنی مابعد الطبیعہ پر ہے۔

مابعد الطبیعہ کا پہلا کام تو یہ ہے کہ وہ کائنات کے امور میں سے جس امر پر بھی بحث کرے وہ اس کی حقیقت یعنی ذات اور اصلِ وجود سے متعلق ہو ظواہر اور عوارض سے نہ ہو اور اس کا دوسرا کام یہ ہے کہ دیگر علوم سے حاصل شدہ کلیات کو سامنے رکھ کر وسیع اور جامع تر کلیات کی تشکیل کرے۔ ان دونوں کاموں سے ہم یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہیں کہ مابعد الطبیعت کا کام یہ ہے کہ وہ کائنات کی اوّلین علتوں اور مبادی و اصول سے ہمیں

روشناس کرائے یعنی ایسا فلسفیانہ نظام تشکیل دے جس سے اس کائنات کی توجیہ وتعبیر کرنی ممکن ہو جائے۔

فلسفیوں نے اسی نظام کی تشکیل میں اپنی عمریں صرف کیں اور اپنے اپنے نظام وضع کیے لیکن یہ سارے نظام ہمیشہ تنقید وتردید کی زد پر رہے ہیں اس لئے کہ ان کی اساس میں جو مواد استعمال ہوا ہے اس میں استدلال سے زیادہ تخیلات سے مدد لی گئی ہے۔

مابعد الطبیعہ (Metaphysics) یہ ترکیب ہم تک ارسطو کے حوالہ سے پہنچی ہے۔ قبل مسیح کی پہلی صدی میں جب ارسطو کے رسائل جمع کیے جارہے تھے تو انہیں کم وبیش اس ترتیب سے جمع کیا گیا۔ کتاب طبیعت، کتاب آسمان، کتاب کون وفساد، کتاب نفس، کتاب حیوانات، کتاب آثار فضا وغیرہ۔ ارسطو کے وہ نوشتہ جات جو فلسفۂ اولیٰ سے متعلق تھے انہیں مرتب نے ان رسالوں کے بعد رکھا اور غالباً اسی مرتب نے اس تحریر کا عنوان مابعد الطبیعت قرار دیا یعنی وہ بحث جو طبیعت کے بعد ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسکندریہ کے کتاب خانے کے منتظم اندرونیکس روڈسی نے ارسطو کے رسالوں کی ترتیب قائم کی۔ چونکہ اس رسالہ میں فلسفہ کے مجرد مسائل ونظریات کا بیان تھا لہٰذا مغرب کے مفکرین نے ان مسائل کا نام ہی مابعد الطبیعت رکھ دیا اور یہ خیال کیا کہ یہ ترکیب درحقیقت ماوراء طبیعت کے معنی میں ہے یعنی وہ مسائل جو طبیعت کے دائرہ سے باہر ہیں۔ ہیگل نے نظام جدلیات کے مقابل نظام کو مابعد الطبیعہ کہا۔ حالانکہ مذکورہ بیان کی روشنی میں خود ہیگل کا نظام جدلیات بھی مابعد الطبیعہ ہی کا ایک حصہ ہے۔ فلسفہ کے ادنیٰ ترین طالب علموں کو بھی معلوم ہے کہ ارسطو کے فلسفۂ اولیٰ کے مسائل طبیعت اور خارج طبیعت دونوں پر محیط ہیں۔

ادھر مسلمان حکماء نے جب عربی ترجمہ کے وسیلہ سے مابعد الطبیعت کی ترکیب دیکھی تو اس پر گرفت کی کہ اس فلسفہ میں جو مسائل مابعد الطبیعت کے نام سے آئے ہیں

انہیں ماقبل الطبیعت کا نام دیا جانا چاہئے اس لئے کہ الہیات اور وجودِ مطلق کی بحثیں طبیعت سے قبل کی ہیں بعد کی نہیں۔ بہر حال مابعد الطبیعت کی ترکیب کو ایک اصطلاح کے طور پر قبول کرلیا گیا۔ کندی نے اسے فلسفۂ اولیٰ اور علم ربوبیت کے نام سے یاد کیا۔ فارابی کی نگاہ میں یہ موجود کا علم ہے اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے۔ یہ ارسطو کے **موجود بما ھو موجود** کی بازگشت ہے۔ ابن رشد نے بھی اسی سے ملتی جلتی بات کہی ہے۔ ابن سینا کی قبل طبیعت اور بعد طبیعت کی بحث سے قطع نظر، اس کا خیال ہے کہ یہ علم موجود مطلق سے بحث کرتا ہے اور اپنے تفصیلات میں وہاں تک پہنچتا ہے جہاں سے دوسرے علوم کا آغاز ہوتا ہے لہٰذا جتنے بھی علوم جزئیہ ہیں، اِس علم میں، اُن کے مبادی کا بیان موجود ہے (نجات ابن سینا)۔

مابعدالطبیعہ

بعض محققین کی نگاہ میں فلسفہ اور مابعدالطبیعہ مترادف الفاظ ہیں اور یہ بہت حد تک صحیح بھی ہے اس لئے کہ فلسفہ کا کام ہی یہ ہے کہ اشیاء موجودات کی ماہیت اور واقعیت کو تلاش کرے صرف عوارض ومظاہر پر اکتفاء نہ کرے۔ اس بات کی کھوج لگائے کہ واقع اور نفس الامر کیا ہے؟ یا یہ کہ وہ کیا چیز ہے جس کا وجود واقع اور نفس الامر ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ جسے ہم واقع اور نفس الامر سمجھ رہے ہوں وہ فقط ہمارے احساسات و ادراکات ہوں؟ کیا ہر شئے کا آخری ناقابل تحلیل جوہر ایک ہے؟ یا اس سے زیادہ ہیں؟ وہ کیا ہے؟ یا وہ کیا ہیں؟ کیا روح اور مادہ میں ایسے ذاتی امتیازات موجود ہیں جو ایک کو دوسرے سے الگ کرتے ہیں؟ لیکن ایک اہم موڑ تو یہ بھی ہے کہ انسانی عقل کن چیزوں کو حتماً اور یقیناً پہچان سکتی ہے؟ کیا انسان اپنے تجربہ اور علمی تعقلات کے علاوہ بھی دوسری چیزوں کا یقین حاصل کرسکتا ہے؟ انسان احساس اور عقل دونوں قوتوں سے ادراک کرتا ہے یا صرف ایک

سے؟ ان دونوں قوتوں کا ادراک میں کس تناسب سے حصہ ہے؟

یہ اور اس جیسے بہت سے سوالات ہیں جن کے جوابات پر مختلف فلسفیانہ نظاموں کی بنیاد استوار ہے۔ اصحاب تصوریّت (Idealists) کا خیال ہے کہ وہ معانی و مفاہیم اور تصورات جو ذہن میں موجود ہیں وہی درحقیقت موجود ہیں ان کے علاوہ خارج میں کچھ بھی موجود نہیں۔ اصحاب حقیقیت (Realists) کا خیال ہے کہ علم و ادراک کے علاوہ اشیاء کا خارج میں مستقل بالذات وجود ہے۔ وحدتیّن (Monists) کا یہ خیال ہے کہ اس کائنات کا اساسی اور اصلی جوہر صرف اور صرف ایک ہے اور ساری اشیاء کی بازگشت اسی کی طرف ہے۔ ثنویّین (Dualists) دو بنیادی جوہروں کے قائل ہیں اور کچھ وہ بھی ہیں جو اس کائنات کی اساس کثیر اور متعدد جواہر کو قرار دیتے ہیں یہ اصحاب کثرت (Pluralists) کہلاتے ہیں۔ یہ چند بڑے اور بنیادی نقطہ ہائے نظر ہیں جنھیں بیان کیا گیا ورنہ ان کے ذیل میں اتنی شاخیں ہیں کہ انھیں شمار کر کے تحریر کرنا بھی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ اگرچہ انھیں تحریر کرنا افادیت سے خالی نہیں ہے لیکن اگر ہم اس چکر میں پڑ جائیں تو اس تحریر کے مقصد سے بہت دور جا پڑیں گے۔ لہٰذا ایک سرسری جائزہ پر اکتفاء کریں گے۔

کائنات کے عناصر اصلی

ا۔ تصوریت کے اعتبار سے اس کائنات کا اصلی اور اساسی عنصر صرف ایک ہے اور وہ تصور (ذہن، عقل، روح) ہے اسے ہم تین بڑے زاویوں سے دیکھ سکتے ہیں۔

پہلا تصوریت افلاطون اس کی رو سے کائنات کی حقیقت مُثُل یا تصورات کلی ہیں۔

دوسرا ذہنی تصوریت دنیا کی حقیقت صرف اور صرف تصورات ہیں۔

تیسرا مطلق تصوریت (Absolute Idealism) اس کی رو سے کائنات کی اساس عقل

مطلق ہے۔

۲۔نظریہ مادیت مادیت کے اعتبار سے اس کائنات کا اصلی اور اساسی عنصر مادہ یا کوئی امر مادی ہے اسے تین بڑے زاویوں سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

پہلا مادیت

دوسرا تحققیت

تیسرا تصوریت کا وہ نظریہ جس میں روح اور مادہ دونوں کو کائنات کا اساسی عنصر سمجھا جاتا ہے۔

عناصر اساسی کی تعداد

الف: وحدیت (Monism) یہ نظریہ تین مکاتب میں پایا جاتا ہے۔

ا۔مادیت

۲۔تصوریت ذہنی

۳۔تصوریت مطلق

ب: ثنویت (Dualism)

ا۔تصوریت افلاطون عالم محسوس اور عالم معقول (عالم امثال)

۲۔ارسطو کی حقیقیت

۳۔تھامس اکینوس کی حقیقیت

۴۔جدید حقیقیت (New Realism) اس نظریہ کے کچھ قائلین کلی کے لئے ایک قسم کے وجود کے قائل ہیں۔

ج: کثرتیت

ا۔شخصی تصوریت اس نظریہ کے قائل ایک روح یا ایک عقل کی جگہ بہت سی روحوں یا بہت سی عقلوں کے قائل ہیں۔

۲۔مذہب طبیعی اس ذیل میں پانچ مکاتب آتے ہیں

پہلا جدید مادیت

دوسرا جدید حقیقت (New Realism)

تیسرا انتقادی حقیقت

چوتھا نتائجیت (Pragmatism)

پانچواں منطقی تجربیت (Logical Empricism)

ارتقائیت (Evolutionalism) اس نظریہ کی رو سے اس کائنات کا وجود اور تغیر وارتقاء اس کا ذاتی ہے اور یہ خود بخود متحول اور متغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن مکاتب نے اس نظریہ کو قبول کیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔مادیت یہ نظریہ کائنات کی بنیاد مادہ کو قرار دیتا ہے اور تغیرات کو مادہ کا ذاتی عمل قرار دیتا ہے۔

۲۔جدلی مادیت (Dialectical Materialists) اس میں مادیت میں جدلیت کا اضافہ کیا گیا اور اسے یعنی جدلی مادیت کو اساس کائنات قرار دیا گیا ہے۔

۳۔نتائجیت (Pragmatism)

۴۔حقیقت

۵۔تحلیل منطقی (Logical Analysis)

۶۔منطقی تحققیت

نظریہ تخلیق (Creationism) اس نظریہ کی رو سے یہ کائنات ایک تخلیق ہے۔ اس نظریہ میں خالق اور کائنات کے درمیانی روابط پر بحث کی جاتی ہے جو حسب ذیل ہے۔

۱۔ایک خالق ہے لیکن اسے کائنات کے مسائل سے کوئی رابطہ نہیں (Deism)

۲۔وحدت وجود مابین خالق و کائنات (Pantheism)

۳۔ایک خالق ہے جو اس کائنات کا مقصود اور غایت ہے۔

۴۔متعدد خداؤں کا تصور (Polythism)

۵۔خدائے واحد (Therism)

۱۔اصحاب تصوریت اور بعض وجود اور مادہ کے قائل گروہ اس کے قائل ہیں کہ اس کائنات کی تفسیر و ترقی ایک معین مقصد کے تحت ہے اور یہ کائنات اپنے سفر میں ایک معین منزل کی طرف جا رہی ہے۔

۲۔اس کائنات کا کوئی مقصد نہیں ہے۔مادیت اور تحلیلی منطق اور تحققی منطق کے قائلین اسی کے قائل ہیں۔

۳۔اس کائنات کا کوئی مقصد نہیں ہے انسان اس کائنات سے ربط پیدا کر کے اسے با مقصد بناتا ہے اصحاب نتائجیت اس کے قائل ہیں۔

یہ ایک سرسری جائزہ تھا۔اب ہم علمیات کی طرف چلتے ہیں تو ہمیں پہلا واسطہ اس موضوع سے پڑتا ہے کہ علم و معرفت کا امکان ہے بھی یا نہیں؟ایک گروہ کے مطابق یقیناً ہے دوسرے گروہ کے مطابق یقیناً نہیں ہے اور تیسرا گروہ ان دونوں کے درمیان شک و ارتیاب کی منزل میں حیران کھڑا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر علم و معرفت کا امکان ہے تو ان کے سرچشمے کیا ہیں؟ایک کے خیال میں حسی تجربات دوسرے کے خیال میں عقل اور تیسرے گروہ کے قول کے مطابق

حس و عقل دونوں (انتقادی)۔ان کے علاوہ بھی بہت سے اقوال ہیں۔

۱۔معرفت قبل از تجربہ حسی (Priori)

۲۔معرفت بعداز تجربہ حسی (Postriovi)

۳۔معرفت تجربی (حسی و عقلی)

موضوع معرفت (The Known)

۱۔حقیقیت اس نظریہ کی رو سے کلیات وجود رکھتے ہیں اور وہی معرفت کا موضوع ہیں۔

۲۔حقیقیت ارسطو (مادہ و صورت) جدید حقیقیت (کلیات و جزئیات) انتقادی حقیقیت (روابط)۔

۳۔اسمیت (Nominalism) اس نظریہ کی رو سے کلیات اسم اور نام سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتے۔ان کے علاوہ بھی نظریات ہیں جو مفہومیت (Conceptualism) اور نمودیت (Phenominalism) اور تصوریت وغیرہ کہلاتے ہیں۔

ہم نے اخلاق و اقدار کے بے شمار نظریات کو اس موقع پر ترک کر دیا ہے اگر ممکن ہوا تو موقع کی مناسبت سے اس پر آگے چل کر بحث کی جائے گی۔یہاں فکر انسانی کے پیدا کردہ جنجال کا ایک نمونہ دکھلانا مقصود تھا۔

حقیقت کی جستجو

ہم جب کائنات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو اس کے عظیم ترین وجود کی دہشت کے ساتھ ہمیں ایک لطف وسرور بھی حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کی بوقلمونی اور رنگارنگی کو بہت تعجب اور مسرت سے دیکھتے ہیں۔ یہ سورج چاند، یہ طفیلی سیارے اور پھر دوُر بہت دوُر ایک گرد و غبار کا عالم یا ایک ساکن بادل کی پرچھائیں جسے قوی ترین دوُربینوں نے عظیم ترین کہکشاؤں کا نام دیا ہے ------ کیا یہ سب کچھ ایک دلکش اور دلچسپ صورتحال نہیں ہے۔ اسی کائنات کے کسی بہت دور و دراز گوشہ میں ہماری یہ زمین بھی ہے جس پر ہم بسے ہوئے ہیں۔ کیا یہ سب کچھ واقع اور نفس الامر میں ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم تصور کر رہے ہیں یا پھر یہ سب کچھ فقط اور فقط ہمارے تصورات ہیں؟ یعنی ہم اس کائنات میں بسے ہوئے ہیں یا یہ کائنات ہمارے تصور میں بسی ہوئی ہے؟ دوسرے لفظوں میں ہم یہ سوال یوں بھی کر سکتے ہیں کہ وہ چیزیں جو ذہن میں موجود ہیں ان کا خارج میں بھی کوئی مستقل وجود ہے یا نہیں؟ وہ مفکرین جو اس سوال کا جواب نفی میں دیتے ہیں ان کے مدرسۂ فکر کا نام تصوریت ہے اور جو

اثبات میں جواب دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ موجوداتِ ذہنی خارج میں اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں ان کا مدرسۂ فکر حقیقیت کہلاتا ہے۔

حقیقیت (Realism)

پوری دنیا کے انسانوں کا کاروبارِ زندگی صرف اس ایک بات پر چل رہا ہے کہ بہت سے معانی و مفاہیم اور افکار و نظریات واضح، صریح، روشن اور بدیہی ہونے کے سبب ذہنِ انسانی میں اپنے وجود کو یقینی بناتے ہیں یعنی ذہن اس بات کو قبول کرتا ہے کہ وہ حقیقت ہیں۔ ہم عام انسانی زندگی کے رویہ کی بات کر رہے تھے۔ اس سے بلند ہو کر جب ہم فکری اور فلسفیانہ رویوں کی دنیا میں قدم رکھتے ہیں تو کوئی سبب نہیں ہے کہ ہم مذکورہ قاعدے کو فکری رویوں پر منطبق نہ کریں۔ فرق صرف اتنا ہوگا کہ فکری رویوں کے دقیق اور باریک ہونے کے سبب ہمیں حقیقت تک پہنچنے کے لئے بداہت کے ساتھ برہانِ قاطع کو بھی رکھنا ہوگا تا کہ اس برہان کے ذریعہ بداہت کو سو فیصد تائید حاصل ہو جائے۔ اگر چہ یہ بات خود محلِ نظر ہے کہ بداہت کو کسی برہانِ عقلی کی ضرورت ہو لیکن دقیق تر بات یہ ہے کہ بداہت کو ضرورت نہیں ہے۔ ضرورت حواس کے تجربوں کو ہے جو کبھی کبھی دھوکہ دیتے ہیں مثلاً سمندر اور آسمان کا افق پر متصل نظر آنا یا سیدھی سڑک کے دو کناروں کا آخر میں متصل دکھائی دینا۔ لہٰذا فکری رویوں میں بداہت کے ساتھ برہان اور برہان کے ساتھ اس بصیرت نافذہ کی بھی ضرورت ہے جو صحت و سقم کو بخوبی جانچ لیتی ہے۔

ہم نے کاروبارِ زندگی کے حوالہ سے یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے ذہن سے باہر ایسی اشیاء کا وجود ہے جو مستقل بالذات ہیں یعنی اگر ہماری قوت مدرکہ انہیں درک نہ بھی کرے جب بھی وہ وجود رکھتے ہیں۔ اس کا ایک آسان تجربہ ممکن ہے کہ مثلاً ہم ایک پہاڑ کو دیکھ رہے ہیں۔ ہماری قوتِ باصرہ اس پہاڑ کی سمت متوجہ ہے اور اس کی ایک ایک چیز کو دیکھ رہی

ہے کہ وہ کیسا ہے، کتنا بڑا ہے، اس کا رنگ کیسا ہے، بنجر ہے یا سر سبز ہے، اس پر درخت ہیں یا سبزہ ہے، اگر درخت ہیں تو کون سے ہیں۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لئے آنکھ بند کرلیں اور اسی پہاڑ کا تصور کریں تو ہم اُس براہِ راست احساس وادراک اور اِس تصور میں وضاحت اور عدمِ وضاحت یعنی شدت وضعف کا فرق بخوبی معلوم کریں گے اور ہم پر یہ بات منکشف ہوجائے گی کہ واقع اور حقیقت کیا ہے اور اس کا تصور (وجودِ ذہنی) کیا ہے۔

اب ہم ایک دوسرے طریقہ سے بھی اس کا تجربہ کرتے چلیں۔ ہم نے ایک درخت کو دیکھا اور اس کی تصویر ہمارے ذہن میں محفوظ ہوگئی۔ جب ہم دوبارہ اس درخت کو اپنے تصور کے ذریعہ یاد کریں گے تو وہی درخت تصور کے پردے پر آجائے گا اور جیسا دیکھا تھا ویسا ہی آئے گا اس میں ہم اپنی طرف سے کوئی ترمیم واضافہ نہیں کرسکتے۔ اب ہم اس درخت کو بھول جائیں اور خود اپنی طرف سے اپنے ذہن میں کسی درخت کی تصویر بنائیں جب بن جائے تو اپنے ذہن سے کبھی اسے لمبا کریں کبھی چھوٹا، کبھی گھنیرا کبھی بغیر پتوں کا۔ کبھی پھولوں سے بھرا ہوا اور کبھی پھلوں سے لدا ہوا۔ ہم اپنے خیالی درخت میں جس طرح بھی چاہیں ترمیم واضافہ کرسکتے ہیں۔ کیوں؟ اس لئے کہ یہ ہمارے خیال کی پیداوار ہے لیکن وہ تصویرِ ذہنی جو کسی واقعی درخت کی تھی اُس میں ہمیں یہ حق حاصل نہیں تھا۔ اس سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ خیال اور واقع دونوں کا الگ الگ وجود ہے۔

یہ بحث طویل بھی ہوسکتی ہے لیکن اسے ہم اس مرحلہ پر روک رہے ہیں کہ اگر صرف اور صرف ذہنی وجود ہی ہے تو پھر یہ ہمارے کان میں آوازیں کیا آرہی ہیں؟ اور ان آوازوں میں فرق کیوں ہے؟ یہ آنکھوں کے سامنے بدلتے ہوئے مناظر کیا ہیں؟ یہ دن کا اجالا کیا ہے؟ یہ رات کا اندھیرا کیا ہے؟ رات کے اندھیرے کو دُور کرنے کے لئے یہ روشنیوں کا نظام کیا ہے؟ ہمارا ذہن حواس کے ذریعہ ان سب کو درک کرتا چلا جارہا ہے تو پھر

ہم یہ کیسے کہہ دیں کہ ذہن کے علاوہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔

تصوریت (Idealism)

اس اصطلاح نے افلاطون کے دور سے لے کر آج تک صدیوں کا سفر طے کیا ہے اور ہر دور میں معنی کا نیا لباس پہنتی رہی لہٰذا تصوریت کی ایسی جامع تعریف جو اس کی ساری فروع پر مشتمل ہو امر دشوار ہے۔ اگر ہم اس لفظ کو مادّیت (Matereallsm) کے مقابل استعمال کریں تو پھر ہمیں ذہنی تصوریت، خارجی تصوریت، تصوریتِ مطلقہ اور ماورائی تصوریت وغیرہ پر بھی بحث کرنی پڑے گی لہٰذا اسے ہم ایک محدود مفہوم میں حقیقت کے مقابل مطالعہ کریں گے اور اس میں بھی اختصار سے کام لیں گے۔ چند مکاتپ فکر یہ ہیں۔

افلاطون

اس حکیم کا نظریہ ہے کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس دنیا کے موجودات ہمہ وقت تغیر وتبدل کا شکار اور فنا پذیر ہیں۔ یہ سب کے سب جزئی افراد ہیں جو اس دنیا میں آتے جاتے رہتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے بارے میں ہمارا علم غیر متغیر اور ثابت ہے یعنی ہم جب اس کائنات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ انسان ہے، وہ سڑک ہے، وہ مکان ہے، یہ گھوڑا ہے وغیرہ وغیرہ تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ انسان وہ انسان یہ مکان وہ مکان یہ سڑک وہ سڑک یہ گھوڑا وہ گھوڑا یہ سب کے سب جزئیات ہیں اور جزئیات ہمیشہ زوال وفنا کی زد میں رہتے ہیں۔ دوسری طرف ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر ہمیں انسان، مکان، سڑک اور گھوڑا وغیرہ کا مفہوم نہ معلوم ہو تو ہم ان جزئیات کو جان نہیں سکتے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ یہ انسان اور وہ انسان مر جاتے ہیں، یہ سڑک اور وہ سڑک ٹوٹ پھوٹ کر

ختم ہو جاتی ہے، یہ مکان اور وہ مکان منہدم ہو کر فنا ہو جاتے ہیں لیکن انسان، سڑک، مکان فنا نہیں ہوتے یہ ہر زمانے میں باقی رہتے ہیں لہٰذا ان کا مفہوم کلّی بھی ہے اور ثابت و پائیدار بھی اور اسی کلّی کے وسیلے سے اس کے جزئیات کی شناخت ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کائنات میں جتنی بھی موجود اشیاء ہیں ان میں سے ہر ایک کی نوع کے لئے ایک عقلی صورت ہے جسے فنا نہیں ہے۔ وہی صورتیں اشیاء کی مثال ہیں اور انھیں کو مُثُلِ افلاطونیہ کہا جاتا ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس محسوس اور ہمہ وقت متغیر دنیا کی ہر شئے کا ایک اصلی اور کامل نمونہ معقولات کی دنیا میں پایا جاتا ہے تو ہم اس کائنات کی اشیاء کے سلسلہ میں جو علم رکھتے ہیں وہ درحقیقت اس اصلی اور کامل نمونہ کے سایوں یا عکسوں کا علم ہے دوسرے لفظوں میں ہمارے پاس اشیاء کے صرف ظاہر کا علم ہے اگر حقیقی علم حاصل کرنا ہے تو ہمیں مُثُل (حقائق) کا علم حاصل کرنا ہوگا اور یہ علم صرف عقل سے حاصل ہو سکتا ہے۔

مُثُل میں بھی مراتب و درجات ہیں اور جس طرح متعدد و کثیر افراد کی ایک مثال ہے اسی طرح متعدد و کثیر مُثُل کے لئے بھی ایک مثال ہوگی یوں ہی یہ سلسلہ اوپر بلند ہوتا جائے گا جو اپنے سے پست مثالوں سے زیادہ جامع اور زیادہ کلّی ہوگا۔ آگے بڑھتے بڑھتے ہم ایک ایسی حقیقت واحدہ تک پہنچ جائیں گے جو مثل الامثال (آخری حقیقتِ مطلقہ) ہے اور یہی افلاطون کی نگاہ میں خیر مطلق ہے۔

سقراط اور قبل افلاطون کے بعض دیگر فلاسفہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان پیدائش کے وقت بھی بالقوۃ علم رکھتا ہے اس لئے کہ اس کی روح اس کے جسم میں داخل ہونے سے قبل معقولات اور مُثُل کی دنیا میں تھی اس لئے حقائق کائنات سے باخبر اور آگاہ تھی۔ افلاطون اس بات کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ جب روح جسم میں داخل ہوتی ہے تو اس

تنگ وتاریک کوٹھری میں اپنے علم کو بھول جاتی ہے لیکن اس دنیا میں جب وہ جزئیات کو دیکھتی ہے تو چونکہ اس دنیا کے سارے ہی جزئیات اصل دنیا (عالم مثال) کے پرتو اور سائے ہیں لہٰذا اسے بھولی ہوئی باتیں یاد آنے لگتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کسی تصویر کو دیکھ کر انسان صاحب تصویر کو یاد کرنے لگتا ہے۔ لہٰذا تعلیم دینے کا مطلب یہ ہے کہ طالب علم کو ایسی مدد فراہم کی جائے کہ وہ بھولی ہوئی باتوں کو یاد کرلے۔

ارسطو نے ان ساری باتوں سے اختلاف کیا ہے وہ عالم مثال کو بے سروپا خیال کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ انسان کی حقیقت و ماہیت کو واضح کرنے کے لئے اس کے پہلو میں ایک دوسرے انسان کو کھڑا کردینا مہمل بات ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ میں افلاطون کو بہت چاہتا ہوں لیکن حقیقت کو افلاطون سے بھی زیادہ چاہتا ہوں۔ اس کے خیال میں روح کی تخلیق بدن کے ساتھ ہوئی ہے اور تحصیل علم سیکھنے کا نام ہے پچھلی باتوں کو یاد کرنے کا نام نہیں ہے۔

ویل ڈیورانٹ نے اپنی کتاب حکایت فلسفہ میں مُثل افلاطون پر ایک دلچسپ اور طویل گفتگو کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مثال سے مراد کسی چیز کی نوع بھی ہوسکتی ہے مثلاً زید عمر بکر کی نوع انسان ہے۔ مثال سے مراد وہ قوانین یا قانون بھی ہوسکتے ہیں جس کے مطابق چیز عمل کرتی ہے مثلاً زید کی مثال وہ تمام قوانین فطرت ہیں جن پر زید کو عمل کرنا چاہیے۔ مثال سے وہ نصب العین یا مقصد بھی مراد ہوسکتا ہے۔ جس کی طرف شئے یا فرد کو پہنچنا چاہیے۔ ویل ڈیورانٹ کہتا ہے کہ غالباً مثال میں یہ سب چیزیں داخل ہیں یعنی نوع کا تصور، قانون اور نصب العین۔۔۔۔۔۔ یہ تصورات قوانین اور نصب العین ان جزئی اشیاء سے جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کے واسطے سے ہم ان کا تعقل وادراک کرتے ہیں زیادہ مستقل اور زیادہ حقیقی ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ دائرہ پنسل کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے اور

ربر سے مٹ جاتا ہے لیکن دائرہ کا تعقل ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ یہ درخت کھڑا ہے اور وہ درخت گر جاتا ہے لیکن وہ قانون جو اس امر کا تعین کرتا ہے کہ کون سے اجسام گریں گے اور کب اور کیسے گریں گے ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے۔

کہا جاتا ہے کہ قدیم زمانوں میں ایران کے حکماء رب النوع کے وجود کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ انباذقلس اور اناثاذیمون کے توسط سے ایشیائے کوچک اور یونان وغیرہ تک پہونچا جسے سقراط نے مزید صیقل کر کے پیش کیا۔ سقراط کے افکار کو افلاطون نے مدوّن کیا اور انھیں افکار میں نظریہ مُثُل ہے جسے افلاطون نے شرح وبسط سے پیش کیا ہے۔ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں تحریر کیا ہے کہ سقراط و افلاطون (استاد و شاگرد) دونوں ہی بہت شدّت سے اس نظریہ کے قائل تھے۔ البتہ ارسطو نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ صدرالدین شیرازی نے اسفار اربعہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ ارسطو نے اپنی کتاب اثولوجیا اس میمر رابع، میمر ثامن اور میمر عاشر میں اپنے استاد افلاطون کی تائید کی ہے۔ اس کے علاوہ بھی ہمارے بعض قدیم حکماء کے بیانات میں یہ ملتا ہے کہ ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح مُثُل کا قائل تھا۔ اس دعوے کی دلیل میں ارسطو کی کتاب اثولوجیا کی بعض عبارتوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ درحقیقت ارسطو کی طرف اس کتاب کا انتساب کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ یہ کتاب فلوطین کی ہے۔ پچھلے پچاس برسوں میں یہ تحقیق حقیقت بن کر سامنے آئی ہے۔

مُثُل افلاطونیہ کی بحث کا سب سے دلچسپ پہلو یہ ہے کہ مغربی فلاسفہ نے اس نظریہ کو جس طرح سمجھا ہے وہ اس فہم سے بالکل جدا ہے جو اسلامی فلاسفہ نے اس نظریہ کے سلسلہ میں پیش کی ہے لیکن یہ موضوع ہمارے دائرہ تحریر سے خارج ہے۔

ہم اس ذیل میں چند مغربی حکما کے نظریات پیش کریں گے لیکن اس سے قبل ایک جملۂ معترضہ پر رکنا چاہتے ہیں کہ فلسفہ کی تاریخ لکھنے والوں نے جو کچھ بھی لکھا وہ کم وبیش

یورپ کے حوالے سے لکھا ہے۔ بعض نے اسے تین ادوار میں تقسیم کیا یعنی قبل مسیح کا یونانی دور، قرونِ وسطیٰ کا دور اور دورِ جدید۔ بعض مؤرخین نے اُسے یوں تقسیم کیا ہے کہ قدیم دور، قرونِ وسطیٰ کا دور، نشأتِ ثانیہ (رینسانس) کا دور اور دورِ جدید۔ اسکندریہ کی نو افلاطونیت سے جدید فلسفہ کے دور تک یعنی تقریباً چوتھی صدی عیسوی سے سترھویں صدی عیسوی تک کم و بیش دس بارہ صدیوں کے دوران کیا فلسفہ مفقود ہو گیا تھا؟ مغرب کے محققین ان ادوار سے کترا کر بہت خاموشی سے گزر جاتے ہیں جن کی وضاحت کے لئے ایک مکمل کتاب کی ضرورت ہے۔

برکلے (۱۶۸۵۔۱۷۵۳)

اس حکیم کا کہنا ہے کہ ہم مادّی اشیاء کے وجود اور خواص کے سلسلہ میں جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ ہمارے اپنے احساسات کا نتیجہ اور انہیں احساسات کی تشریح و توضیح ہے۔ ہماری یہ کیفیتیں داخلی ہوتی ہیں لہٰذا یہ خارجی اشیاء کی حقیقت پر دلیل نہیں بن سکتیں جب کہ حقیقی وجود صرف ارواح و نفوس کا ہے۔ اس حکیم کا خیال ہے کہ مادّہ مفہوم ذہنی کے علاوہ کچھ نہیں ہے اس لئے کہ آج تک مادّہ کے سلسلہ میں جو کچھ بھی معلوم کیا گیا ہے وہ سب مفہوم ذہنی ہے کسی نے آج تک براہِ راست مادّہ کو معلوم نہیں کیا۔ لہٰذا اس کائنات کی بنیاد مادّہ کو نہیں مفاہیم ذہنی کو سمجھنا چاہیے۔ مزید یہ کہ ہم اس کائنات کے بارے میں جو کچھ بھی علم رکھتے ہیں وہ سب کے سب مفاہیم ذہنی پر مبنی ہیں اب اگر ہم واقعیت پر نگاہ ڈالیں کہ وہ کیا ہے؟ تو ہم یہ دیکھیں گے کہ وہ واقعیت بھی سوائے مفاہیم ذہنی کے کچھ نہیں ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ برکلے نے اشیاء کی واقعیت کا انکار نہیں کیا ہے۔ وہ سیب، انگور، درخت، پہاڑ، دریا، اونٹ غرض کہ سب چیزوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کا کہنا یہ ہے کہ جب آپ کائنات کی چیزوں کو دیکھتے ہیں تو ان کی شکل و صورت، قد و قامت، رنگ و بو، ابعاد اور

ذائقہ وغیرہ ہی کو تو محسوس کرتے ہیں اور یہ سب کے سب غیر مادّی مفاہیم ہیں۔

اس کے فلسفہ کی مزید تفہیم کے لئے یہ حوالہ بھی مدِ نظر رکھنا چاہئیے کہ ''میں اپنے استدلال میں کسی شئے کے وجود کو باطل کرنا نہیں چاہتا خواہ اس شئے کا علم حواس سے ہو یا فکرو تخیل سے، جن چیزوں کو میں آنکھوں سے دیکھتا اور ہاتھوں سے چھوتا ہوں موجود ہیں اور حقیقۃً موجود ہیں مجھ کو اس میں ذرا بھی کلام نہیں۔ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ صرف وہ ہے جس کو فلاسفہ مادّہ یا جوہرِ جسمانی کہتے ہیں''۔ (مبادی علم انسانی بند ۳۵ ص ۴۸)۔

اس کے دعوے کا ماحصل یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی شکل اور رنگ کو آنکھ سے، بو کو ناک سے، نرمی یا سختی کو چھونے سے اور ذائقہ کو چکھنے سے معلوم کیا جاتا ہے۔لیکن مادّہ کا جوہرِ جسمانی ہونا کسی بھی ذریعہ ادراک سے حاصل نہیں ہوتا۔لیکن اس حکیم نے یہ غور نہیں کیا کہ رنگ، بو، ذائقہ، امتداد، حرکت اور شکل یہ سب کے سب اعراض ہیں اور اعراض وہ ہوتے ہیں جو کسی جوہر پر طاری ہوتے ہیں۔اگر کوئی جوہر نہیں ہے تو یہ کس پر طاری ہو رہے ہیں؟ اور اگر یہ سب کے سب خود جوہر ہیں تو ایک جوہر کی نفی کر کے اس کی جگہ بیسیوں جوہروں کا اثبات کیا جائے، اس میں کیا مصلحت ہے؟ جب کہ کسی بھی منطقی قاعدہ کی رُو سے اعراض کو جواہر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

مکالمات برکلے میں ہے کہ وہ جس کا براہ راست ادراک ہوتا ہے وہ تصور ہے تو کیا یہ ممکن ہے کہ تصور ذہن سے باہر ہو۔ہمیں برکلے کا یہ قول تسلیم ہے کہ اگر کوئی شئے حواس خمسہ کی زد میں ہے تو وہ موجود ہے لیکن اس پر کیا دلیل ہے کہ اگر وہ شئے حواس کی زد پر نہیں ہے تو وہ موجود نہیں ہے۔ہم تقریب مفہوم کے لئے مزید وضاحت کرتے ہیں۔ہم جب اشیاء معقولہ کا تصور کرتے ہیں تو جن چیزوں کو درک کرتے ہیں وہ خالص عقلی ہونے کے سبب خارج میں وجود نہیں رکھتیں ان کا وجود ذہنی ہوتا ہے اس صورت میں درک ہونے والی

شئے درک شدہ سے الگ نہیں ہوتی لیکن اشیاء محسوسہ میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔اسے ہم یوں سمجھ سکتے ہیں کہ ادراک ایک عمل ہے۔اس کا ایک ادراک کرنے والا ہے ایک وہ شئے ہے جس کا درک کیا جا رہا ہے اور ایک وہ تصویر یا تصور ہے جو عمل درک سے حاصل ہوتا ہے۔مثلاً درخت کا ادراک ایک عمل ہے۔میں اس کا ادراک کر رہا ہوں لہٰذا میں درک کرنے والا ہوں اور درخت وہ شئے ہے جسے درک کر رہا ہوں اور عمل ادراک سے جو تصور ذہن میں پیدا ہوا ہے وہ درک شدہ ہے۔یہ چاروں چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔برکلے نے وہ شئے جو درک کی جا رہی ہے اسے اور درک شدہ تصویر یا تصور کو ایک قرار دے دیا ہے جو صریحی طور پر درست نہیں ہے۔اسی نظریہ پر اس حکیم کے پورے فلسفہ کی بنیاد ہے۔میں اگر ایک میز دیکھوں جس کے چار پائے ہوں تو ان چاروں پایوں کا ادراک یقیناً ایک ذہنی عمل ہے لیکن میز کے چاروں پائے بھی ذہنی ہوں یہ کس دلیل سے ثابت ہوگا؟

یہ حقیقت ہے کہ برکلے واقعیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اسے اس معنی میں تسلیم کرتا ہے جو اس نے خود لفظ واقعیت کے لئے معین کیے ہیں۔یہ معنی ہمارے لئے پورا قابل قبول نہیں ہے لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ برکلے واقعیت کا منکر ہے۔

برکلے اپنے مایہ ناز نظام فلسفہ میں تضاد ذہنی کا شکار رہے۔اس نے مکالمات میں تحریر کیا ہے کہ اشیاء محسوسہ کا تمام تر وجود ذہنی ہوتا ہے۔میں نے ان کی واقعیت کا کبھی انکار نہیں کیا۔مگر چونکہ ان کا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں بلکہ میرے ادراک میں آنے یا نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہے۔اس لئے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہے جو ان کے وجود کا حامل ہے پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہے اسی حد تک یہ بھی یقینی ہے کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہے جو اس کائنات مادی کی حامل ہے۔اس حوالہ میں دو جملہ ہماری توجہ کے لائق ہیں کہ (۱) اشیاء

محسوسہ کا تمام تر وجود ذہنی ہوتا ہے(۲) میں نے ان کی واقعیت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ ان دو جملوں میں توافق کی کیا صورت ہے؟ اس لئے کہ اگر اشیاء محسوسہ کا وجود تمام تر ذہنی ہے تو برکلے کو ان اشیاء محسوسہ کی واقعیت کا علم کیسے ہوا؟ اس لئے کہ وہ آگے کہتا ہے کہ ان کا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں۔ اب اگر ان کا وجود برکلے کے تخیل کا پابند نہیں ہے تو اس سے ہم یہی نتیجہ نکالیں گے کہ وہ اشیاء محسوسہ کا تخیل کرے یا نہ کرے وہ موجود ہیں لہٰذا اس نے خود بھی اس کا اعلان کر دیا کہ اشیاء محسوسہ کا وجود اس کے ادراک میں آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہے۔

اس مرحلے پر برکلے کے لئے دو راستے ہیں یا تو وہ اپنے نظریہ پر قائم رہ کر اشیاء محسوسہ کے حقیقی وجود کا انکار کرتا رہے یا اسے ترک کر کے یہ اعلان کرے کہ اشیاء محسوسہ واقعی وجود رکھتی ہیں۔ ہم انھیں چاہے معلوم کر سکیں یا نہ کر سکیں اس سے ان کی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اب اسے دوسرے رخ سے دیکھتے چلیں کہ لامحدود روح جو اشیاء محسوسہ کے وجود کا علم رکھتی ہے کیا وہ علم بھی اسی طرح کا ہے جس طرح ہمارا ہے۔ یعنی ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ برکلے شئے کے وجود کو صرف اسی وقت تک تسلیم کرتا ہے جب تک کہ وہ احساس اور ادراک کی زد پر ہوں اور جب ان کے دائرہ سے نکل جائیں تو وہ موجود نہیں ہیں۔ کیا لامحدود روح کے علم کی بھی یہی صورت ہے کہ کبھی چیزیں اس کے دائرۂ ادراک میں رہتی ہوں اور موجود ہوں اور کبھی اس کے دائرۂ ادراک سے خارج ہو کر اس کے لئے بھی معدوم قرار پائیں؟ میرا خیال یہ ہے کہ یہ جلیل المرتبت حکیم اس بات کو قبول نہیں کرے گا۔ وہ یہی کہے گا کہ لامحدود روح ہر آن باقی اور نا آشنائے عدم ہے اور پوری کائنات پر محیط ہے لہٰذا اس کے لئے ہر شئے ہر آن میں موجود ہے۔ اگر یہ بات تسلیم ہے تو پھر ہر شئے کا واقعی وجود ثابت ہے

چاہے یہ حکیم ان اشیاء کا ادراک کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ غالباً اس حکیم نے اپنے پورے نظام کا تانا بانا اسی لئے بُنا تھا کہ وہ اس کے ذریعہ وجودِ باری تک پہنچ سکے۔

ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱۔۱۷۷۶)

اس حکیم کا خیال ہے کہ ہمیں ارواح ونفوس کے وجود خارجی کا علم نہیں ہے۔ گزشتگان کا نظریہ تھا کہ نفس جوہر ہے اور اپنے وجود میں مستقل بالذات ہے اور ادراکات کی بنیاد ہے۔ لیکن گہرے مطالعہ کی رُو سے ہمیں نفس کی کوئی معرفت حاصل نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ وہ کچھ حالتوں یا کچھ ادراکات کا مجموعہ ہے جن میں باہم مناسبتیں پائی جاتی ہیں اور انہیں مناسبتوں کے سبب وہ ادراکات ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ وہ تصورات، جنہیں گزشتگان اشیاء اور حقیقتوں کی ذہنی تصویر سمجھتے تھے، وہ تصویر تو ہیں لیکن اشیاء اور حقائق کی تصویر نہیں ہیں دراصل وہ بالفعل حاصل شدہ احساسات کی تصویر ہیں۔
ہیوم کا خیال ہے کہ ذہن اپنے اندر جو اوصاف وفضائل پاتا ہے انہیں کو اعلیٰ اور بیکراں درجہ دے کر خدا کے لئے تجویز کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس حکیم کا خیال یہ ہے کہ نفوس کے متعلق، خود اپنے نفس کے متعلق اور خدا کے متعلق ہمارا جو علم ہے وہ بھی ان تصورات کے ذریعہ ہے جو ہم ان کے متعلق رکھتے ہیں اور یہ بالکل ویسا ہی علم ہے جیسا ہمیں مادّی اشیاء سے حاصل ہوتا ہے۔ جس طرح ہمارے تصورات مادّی اشیاء کی حقیقت پر دلالت نہیں کرتے اسی طرح روح کی حقیقت کا بھی ہمیں علم نہیں ہے۔

ہیوم کی کتاب فہم انسانی کے لائق مترجم نے اس کے افکار کی تلخیص کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ ”اسی طرح اگر سماعت وبصارت، محبت ونفرت، لذت والم، فکر واستدلال، حافظہ وارادہ وغیرہ کے مختلف ادراکات وجذبات اور خیالات سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو ہیوم کے نزدیک ان کے ماوراء مجرد روح یا نفس کا بھی ہم کو قطعاً کوئی تصور نہیں حاصل، نہ اس

لفظ کا کوئی جداگانہ مصداق ہم بتاسکتے ہیں۔لہٰذا جہاں تک ہمارے جذبات اور رسائی کا تعلق ہے ''جس چیز کو ہم نفس کہتے ہیں وہ مختلف ادراکات کا ایک ڈھیر یا مجموعہ کے سوا کچھ نہیں جن کو خاص خاص علائق باہم متحد کر دیتے ہیں اور جن کی نسبت غلطی سے یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ وہ کوئی کامل بساطت یاد دلائے رکھتی ہیں بحوالہ فطرت انسانی ''انسانی نفس کا ٹھیک تصور بس یہ ہے کہ اس کو ایسے مختلف ادراکات یا وجودات کا ایک نظام سمجھا جائے جن کو علت اور معلول کے علاقہ نے باہم باندھ رکھا ہے اور جو آپس میں ایک دوسرے کو پیدا اور فنا، متاثر اور متغیر کرتے رہتے ہیں'' (بحوالہ فطرت انسانی، فہم انسانی ص ۱۶)۔ فاضل مترجم چند سطروں کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ محض لاعلمی یا سلبی دلائل سے ہیوم کا یہ نتیجہ نکالنا کہ نفس مختلف ادراکات کے ایک ڈھیر کے علاوہ کچھ نہیں، ہکسلے کے بقول خالی دعویٰ اور زبردستی ہے۔البتہ زیادہ سے زیادہ اس نتیجہ کی حمایت میں جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم نفس کے متعلق اس سے زائد کچھ نہیں جانتے کہ یہ ادراکات کا ایک سلسلہ ہے۔ (فہم انسانی ص ۱۶)۔ان بیانات سے ہم جس نتیجہ تک پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ نفس و روح خیالات کے ایک ڈھیر کا نام ہے اس کے علاوہ نفس و روح کی کوئی حقیقت نہیں ہے تو اگر کوئی کہے کہ میں نفرت کرتا ہوں یا میں محبت کرتا ہوں یا مجھے فلاں چیز یاد ہے یا میں فلاں چیز کا ارادہ رکھتا ہوں تو اگر نفس نفرت و محبت اور ارادہ و یاد ہی کا دوسرا نام ہے تو پھر یہ ''میں'' کون ہے جس کی طرف یہ الفاظ منسوب ہو رہے ہیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہم بدیہی طور پر اپنے ''میں'' کے وجود کا عرفان رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا ''میں'' ان خیالات وادراکات سے اس لئے بھی مختلف ہے کہ یہ خیالات وادراکات آتے جاتے رہتے ہیں جبکہ ''میں'' اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔دوسری لفظوں میں انسان کے جذبات واحساسات اور خیالات وادراکات ایسے اعراض ہیں جو طاری ہوتے رہتے ہیں اور عرض کے طاری ہونے کے لئے جوہر کا وجود ضروری ہے اور وہی جوہر ''میں'' ہے۔

ہم ایک دوسرے رخ سے بھی اس پر نگاہ ڈالتے ہیں کہ ہیوم اور اس کے حمایتی کی بات کچھ دیر کے لئے تسلیم کرلیں کہ نفس انسانی ادراکات کے ایک سلسلہ کا نام ہے تو پھر اس مقام پر ہمیں یہ سوال کرنے کا حق ہے کہ اگر نفس ہی ادراک کا دوسرا نام ہے تو وہ کون ہے جو ادراک کرنے کے فریضہ کو انجام دیتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ ادراکات خود بخود متحرک ہیں اور آتے جاتے رہتے ہیں تو یہ دعویٰ اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اگر ادراکات کی حرکت کو طبیعی تسلیم کیا جائے تو یہ اس حرکت سے مختلف ہے جو ادراک کرنے والے میں پائی جاتی ہے۔ ادراک کرنے والا اپنے ادراکات میں اپنے ارادہ و اختیار سے حرکت پیدا کرتا ہے جب کہ طبیعی حرکت میں ارادہ و اختیار کا نہ ہونا بداہت اور علم دونوں سے ثابت ہے۔

۳۔ کانٹ (Kant-1724-1804)

اس حکیم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خارج میں جو کچھ پایا جاتا ہے اس کے بارے میں ہمارے تصورات ان حقائق کے ذریعہ تشکیل پاتے ہیں جن کے ادراک سے ہم قاصر ہیں۔ ہمارا علم صرف ظواہر، عوارض یا مظاہر سے متعلق ہے۔ یہ درست ہے کہ یہ مظاہر [1] ذاتوں [2] اور حقیقتوں ہی سے پیدا ہوتے ہیں لیکن ہم ان ذوات اور حقائق کی تہہ اور اصل تک پہنچنے پر قادر نہیں ہیں۔ اس حکیم کا کہنا یہ ہے کہ یہ ہماری ذہنی معلومات مادّہ اور صورت سے تشکیل پاتی ہیں یعنی وہ اثرات جو خارج کی دنیا سے ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں ان سے ہماری معلومات کا مواد فراہم ہوتا ہے۔ پھر ہمارا ذہن اپنے مخصوص قواعد و قوانین کے تحت اس مادّہ پر صورت کو وارد کردیتا ہے۔ ذہن جن صورتوں کو بناتا ہے انہیں بخوبی ادراک بھی کرتا ہے لیکن یہ صورتیں جن حقائق کا مظہر ہیں ذہن انہیں ادراک نہیں کرسکتا۔

---

[1] Phenomenon [2] Noumenon

بہت سے صاحبانِ نظر نے جزوی ترمیم و اضافہ کے ساتھ ان نظریات کو قبول کیا ہے کہ خارجی حقائق کا ادراک ممکن نہیں ہے لہٰذا ہمیں اپنے مطالعہ و بحث اور تحقیق و نظر کو مظاہر اور عوارض تک محدود رکھنا چاہیے۔ ان سب کا بیان طولِ کلام کا سبب ہوگا لہٰذا ہم اس بحث کو ختم کر رہے ہیں۔

جائزہ

مدرسۂ تصوریت کے صاحبانِ نظر ہوں یا سفسطہ کی بعض قسموں کے قائل افراد ہوں، وہ خارج از ذہن چیز کے وقوع پذیر ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں لیکن وہ اپنی فکر کے حقیقی اور واقعی وجود کے قائل ہیں اور چونکہ فکر اُن کے اپنے وجودِ حقیقی پر قائم ہے لہٰذا وہ اپنے وجودِ حقیقی کے بھی قائل ہیں۔ ان حضرات کا یہ وجودِ حقیقی ایک کلی یعنی ''انسان'' کے افراد میں سے ہے۔ لہٰذا انہیں اُسی کلی کے دوسرے افراد کے وجودِ حقیقی کا بھی قائل ہونا چاہیے۔ انہیں یہ بات تسلیم کرنی چاہیے کہ مفاہیمِ ذہنی میں سے کم از کم ایک مفہوم یعنی انسان خارج میں موجود ہے۔

ہم مختلف چیزوں کو دیکھتے ہیں اور ان کی رویت سے ہمارے ذہنی تجربات میں تبدیلی آتی جاتی ہے۔ مثلاً ہم نے بے آب و گیاہ دشت دیکھا پھر کچھ دیر کے سفر کے بعد ہم جنگل میں داخل ہوئے پھر آگے بڑھ کر ہم ایک دریا کے کنارے آ کر کھڑے ہو گئے۔ ان تین مختلف مناظر سے تین الگ الگ تصویریں ذہن میں پیدا ہوئیں تو یہ تبدیلی خود اس بات کی عکاس ہے کہ تین ایسے مختلف وجود ہماری نگاہوں کے سامنے سے گزرے ہیں جو وقوع پذیر اور حقیقی تھے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر واقعاً دشت، جنگل اور دریا کا کوئی واقعی وجود ہے تو وہ وجودِ واقعی تو ہمارے ذہن میں آتا نہیں ہے صرف اس کی تصویر ہی ذہن میں آتی ہے تو ہم اس وجودِ واقعی کی واقعیت کو کیسے تسلیم کریں؟ میں اس سوال کنندہ سے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میرے عزیز! کسی بھی حقیقی وجود کا اپنے پورے طول، عرض اور ارتفاع کے

ساتھ ذہن میں آنا محالِ عقلی ہے۔ اُس حقیقی وجود سے جو کچھ ذہن میں آئے گا وہ اس کی تصویر ہی ہوگی ------ اِس یقین کے ساتھ کہ وہ تصویر اسی وجودِ حقیقی کی ہے کسی اور کی نہیں۔ اتنی بات تو سب ہی سمجھتے ہیں کہ کسی شے کو دیکھنے سے اس کا علم ہمارے ذہن میں حاصل ہوتا ہے خود وہ شے حاصل نہیں ہوتی یعنی اُس تصویر سے وہ شے ذہن پر منکشف ہوگئی جو خارج میں تھی اسی کا نام علم ہے۔ اگر شے خارج میں نہیں ہے تو وہ تصویر (علم) جو ذہن کو حاصل ہورہی ہے وہ کیا ہے؟

اب رہا یہ مسئلہ کہ عقل وحواس سے خطا ہوتی ہے لہٰذا عقل وحواس پر اعتماد ممکن نہیں ہے تو ہم یہ چاہتے ہیں کہ اسے کچھ دیر کے لئے تسلیم کرلیں اور یہ سوال کریں کہ آپ نے کیسے پتہ چلایا کہ عقل اور حواس خطا کرتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ ہی خطا ہو۔ لیکن ہم اپنے سوال سے قطعِ نظر کرتے ہوئے اس دعوے کو قبول کئے لیتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ آپ کسی چیز کی صحت اور خطا کو کس میزان پر پرکھتے ہیں۔ اسی میزان کا نام واقع اور نفس الامر ہے۔ صحیح وغلط اور صدق وکذب کا معیار ہر انسان کے ذہن میں موجود ہے یہی وہ نظریات اور کلیات ہیں جو خود بھی واقع اور نفس الامر ہیں اور واقعیت وحقیقت کے کاشف بھی ہیں۔ البتہ یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ دنیا کا کوئی صاحبِ عقل وشعور یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ ہماری عقل وحس غلطیوں سے پاک ہے اور ہم جو کچھ بھی سمجھ رہے ہیں وہ سب کا سب صحیح اور درست ہے ------ بلکہ دعویٰ ہے تو صرف اتنا کہ خارج میں کچھ حقیقتوں کا وجود ہے اور ہمیں فطرۃً ان وجودوں کا علم حاصل ہے اور ہم اسی علم کی بنیاد پر اپنے نظریات اور اعمال کی عمارت استوار کرتے ہیں۔

اضافی ادراک

واقع اور نفس الامر کو تسلیم کرلینے کے بعد بعض اربابِ فکر کا یہ خیال ہے کہ ہماری جسمانی ساخت اور ہمارے حواسِ خمسہ کے اعضاء کی ایک مخصوص ترتیب ہے

اور ہم اس ترتیب کے زندانی ہیں لہٰذا ہم باہر کی دنیا کو جو کچھ بھی محسوس کر رہے ہیں وہ سب اسی ترتیب کے زیر اثر ہے۔ اگر ہماری جسمانی ساخت اور حواس کے اعضاء کی ترتیب کچھ اور ہوتی تو ہم اس کائنات کو کسی اور طرح محسوس کرتے یعنی اس وقت ہمیں اس کائنات کا جو بھی علم ہے وہ اضافی ہے۔ یہ گفتگو پوری نسلِ انسانی کے حوالہ سے تھی اب اگر ہم انفرادی طور پر انسانوں کو دیکھیں تو ان میں حواس خمسہ کے حوالہ سے صلاحیتوں کا تفاوت بہت واضح ہے اور اگر کسی حاسّہ کا فقدان ہو یا حاسہ میں نقص ہو تو یہ تفاوت مزید بڑھ جاتا ہے لہٰذا انسان کا علم دوسرے انسان کی نسبت سے اضافی ہے یعنی ہم حواس خمسہ کے ذریعہ جو علم حاصل کرتے ہیں وہ اجتماعی اور انفرادی دونوں جہتوں میں اضافی ہے۔

اب یہ بھی دیکھتے چلیں کہ ادراک معقولات کی صورتِ حال کیا ہے؟ تو ہماری عقل جن عقلی معانی کا ادراک کرتی ہے ان کے لئے مخصوص پیمانے متعین ہیں یعنی ہم مخصوص زمانے میں مخصوص مکان میں اور مخصوص قواعد کے ذریعہ عقلی معانی کا ادراک کرتے ہیں۔ اگر یہ پیمانے درمیان سے ہٹادیئے جائیں یعنی یا ختم کردیئے جائیں یا تبدیل کردیئے جائیں تو ہمارے عقلی ادراکات بھی تبدیل ہوجائیں گے لہٰذا یہ ادراکات بھی اضافی ہیں۔ جب ہم نسلِ انسانی کی فرد فرد کو دیکھتے ہیں تو ان میں بھی عقل اور صلاحیتوں کا تفاوت نظر آتا ہے لہٰذا ایک انسان کا عقلی ادراک دوسرے کے عقلی ادراک کی نسبت مختلف ہوتا ہے یعنی انفرادی طور پر بھی عقلی ادراک اضافی ہے۔

ہم اس بیان سے یہ سمجھتے ہیں کہ ایک ہی شے کے بارے میں دو انسانوں کے ادراکات حسی ہوں یا عقلی دو طرح کے ہوں گے ایسی صورت میں ہم پہلا فرض یہ کرتے ہیں کہ جس شے کو دو انسان دیکھ یا سوچ رہے ہیں وہ واقع میں دو طرح کی ہے اور دوسرا فرض یہ کرتے ہیں کہ دونوں غلط دیکھ اور سوچ رہے ہیں وہ شے تو واقع میں ایک تیسری حقیقت کی

حامل ہے۔ پہلے فرض کو اس لئے معقول نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ ایک ہی شے کی دو حقیقتیں ہوں لہٰذا ان دو میں سے ایک غلطی پر ہے اور دوسرا صحیح ہے لیکن اگر دوسرے فرض کو قبول کر لیا جائے تو دونوں غلطی پر ہوں گے کوئی تیسرا صحیح ہوگا۔ ہم پر اس اصطلاح کی معنویت واضح نہیں ہے کہ اضافی ادراک کیا ہے۔

نتائجی ادراک

نظریۂ نتائجیت (Pragmatism) کے مطابق حقیقت کے ادراک کا طریقہ یہ ہے کہ اگر قضیہ ہمیں مفید نتائج کی طرف لے جاتا ہے تو وہ صادق ہے اور حقیقت ہے۔ اس نظریہ کے ایک سربرآوردہ مفکر ولیم جیمز کا خیال ہے کہ ذہنِ انسانی کے سارے قضایا و معانی صرف اس صورت میں بحث و تحقیق کے لائق ہیں جب ان پر کوئی عملی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور اگر ان قضایا اور معانی کا انسانی زندگی میں کوئی دخل ہی نہیں ہے تو ان پر بحث ایک بے معنی کام ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی بھی بات کے حق ہونے کو اس کے نتیجہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اگر عملی زندگی میں اس بات کا اثر اچھا اور مفید ہے تو وہ حق اور حقیقت ہے اور اگر برا اور مضر ہے تو وہ جھوٹ ہے۔

طول کلام سے بچنے کے لئے ہم نے اس نظریہ کو بہت ہی اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن اس نظریہ کے بطن سے جو نظریہ پیدا ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ اگر فائدہ کو حقیقت کی بنیاد قرار دے دیا جائے تو اس طرح حقیقت معیّن اور ثابت شدہ نہیں رہے گی اور نہ ہی عقل اس کی اساس ہوگی بلکہ ہر ایک کے رجحانات و میلانات کے مطابق قرار پائے گی اور چونکہ انسانوں کی نسبت سے رجحانات و میلانات بھی مختلف ہیں لہٰذا حقیقت بھی مختلف ہوگی۔ یہ وہ بات ہے جس سے شاید خود ولیم جیمز بھی راضی نہ ہو۔

ثنویّت

اس کائنات کا سرسری مشاہدہ بھی انسان کو اس نتیجہ تک پہنچا دیتا ہے کہ یہ متنوع اور رنگا رنگ کائنات لاتعداد مظاہر فطرت سے بھری ہوئی ہے بلکہ یہ مظاہر فطرت ہی مل جل کر کائنات کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ اتنے کثیر اتنے مختلف اور اتنے منتشر ہیں کہ نگاہ اوّل میں انسان ان کے درمیان کوئی ربط یا نظم و نسق نہیں تلاش کر پاتا۔ ہزار ہا ہزار پرندوں کی قسمیں ہیں جن کے رنگ سے لے کر ان کی بولیوں تک اور آشیاں سازی سے انداز پرواز تک لاتعداد مدارج و مراتب ہیں۔ سمندری مخلوقات اتنی متنوع اور کثیر التعداد ہیں کہ اب تک دقیق گنتی کے ذریعہ ان کی تعداد معین نہیں کی جا سکی ہے۔ زمین پر چلنے والے اتنی قسموں پر مشتمل ہیں کہ ان پر تحقیق کرنے کے لئے مستقل علوم ایجاد کئے گئے ہیں۔ زمین سے اگنے والی چیزیں اس قدر ہیں کہ انسان اس زمین کے اختلاف و انتشار پر ایمان لے آتا ہے۔ یہ باتیں ہم اپنی زمین کے حوالے سے کر رہے تھے۔ زمین سے باہر نکل کر سورج چاند ہیں نظام شمسی کے طفیلی سیارے ہیں اور اس جیسے نامعلوم کتنے لاکھ نظام ہائے شمسی ہیں اور کتنے کرور

کہکشائیں ہیں گویا یہ پوری کائنات اختلاف اور انتشار کا عظیم الشان مجموعہ ہے۔

لیکن ہم جب اس کائنات کا مشاہدہ توجہ سے کرتے ہیں تو ہمیں ان میں نظم ونسق نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ ہمیں مینا کے انڈے سے مینا اور کوئل کے انڈے سے کوئل ہی برآمد ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔ ہم نے پرندوں، درندوں اور چوپایوں وغیرہ میں سے ہر نوع کی بود و باش اور بولی دوسری نوع سے ممتاز اور مختلف پائی لیکن اپنے ہم نوع کے سارے افراد میں ہر قسم کی یکسانیت دیکھی۔ اس سے ہمیں یہ اندازہ ہوا کہ کائنات کے اس انتشار میں ایک انتظام ہے اور اس اختلاف میں ایک وحدت ہے جو ہمیں کائنات میں پوری طرح جاری وساری نظر آتی ہے اور یہ انتظام و وحدت اتنے باریک بھی نہیں ہیں کہ انھیں مخصوص قوائے ذہنی کے ذریعہ استنباط کیا جائے بلکہ یہ ادراک مستقیم کی زد میں ہیں۔

جب ہم کائنات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ چاند نامعلوم زمانوں سے ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ نکلتا اور ڈوبتا ہے، سورج روزانہ طلوع اور غروب کے مرحلے طے کرتا ہے۔ ستارے اپنی مخصوص چال پر رواں دواں ہیں یعنی زمین کے دائرے سے باہر بھی ایک وحدت اور نظم ونسق جاری وساری ہے۔ اور ان سب کا عمل درآمد ایک مخصوص نظام کے تحت ہے جس میں زمینی حقائق سے لے کر موسموں کی آمد و رفت تک سب کچھ ہی شامل ہے۔

زمینی حقائق سے ہماری مراد یہ ہے کہ آگ کا مزاج جلانا ہے، پانی کا مزاج تر کرنا ہے، ہوا کا مزاج چلتے رہنا ہے اور یہ مزاج اتنے حتمی اور یقینی ہیں کہ کسی انسان کو بھی ان میں شک نہیں ہوتا۔ اب اگر ہم فرض کریں کہ پانی پیاس بجھانا اور خشک کو تر کرنا چھوڑ دے، آگ جلانا چھوڑ دے، چیزیں زمین پر گرنے کی بجائے آسمان کی طرف اڑ جایا کریں تو کیا پورا نظام کائنات ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو کر بکھر نہیں جائے گا؟ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ پوری

کائنات ایک مشینی کُل ہے، جس کے سارے اجزاء ایک دوسرے کے ممدّ و معاون ہیں۔ اس سے ذہن اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ اس کائنات کے انتشار میں کوئی نظم اور اس کی کثرت میں کوئی وحدت پوشیدہ ہے۔

جب ہم اپنی ذات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں اپنے جسم کے کل میں دو علیحدہ علیحدہ مزاج کے اجزاء نظر آتے ہیں مثلاً جب ہم اپنے بال یا ناخن کٹواتے ہیں تو ہمیں کسی قسم کی کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس کے برعکس اگر ہمارے جسم پر کہیں خراش یا زخم آ جائے تو ہم تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ جسم کے ایک ہی کُل میں یہ دو مختلف قسم کے مزاج کیوں ہیں؟ اور ہم ان دو مزاجوں کی عقلی تعبیر کے لئے کون سے الفاظ استعمال کریں؟ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے ہم اپنی زمین کے کُل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس زمین کے کُل میں ہم نے بہت سی چیزوں کو چلتے، پھرتے، تیرتے، اڑتے اور بھاگتے دوڑتے ہوئے دیکھا اور بہت سی چیزوں کو اپنے اپنے مقام پر ساکن و ثابت دیکھا۔ پھر ہم نے یہ بھی دیکھا کہ وہ چیزیں جن میں حرکت ہے----- وہ بھی ایک مخصوص و معیّن مدت کے بعد غیر متحرک ہو جاتی ہیں جب کہ وہ اپنے وجود میں آنے سے قبل بھی غیر متحرک تھیں۔

یہ مشاہدہ آج کا نہیں ہے۔ انسان ازل سے یہ مشاہدہ کرتا آیا ہے لہٰذا اس نے اس کائنات کو دو حصوں پر تقسیم کر دیا کہ وہ چیز جو حرکت کے بغیر ہے اور باقی رہتی ہے وہ مادّہ ہے اور وہ چیز جو مادّہ میں حرکت و حیات پیدا کرتی ہے وہ روح ہے۔ لہٰذا انسان کے مشاہدہ کی رو سے اس کائنات کی اساس دو چیزوں پر ہے روح اور مادّہ۔ اب روح کو نفس کہا جائے، ذہن کہا جائے یا کچھ اور، مادہ کو جسم کہا جائے، بدن کہا جائے یا کچھ اور۔ یہ بظاہر دو علیحدہ اور جداگانہ وجود ہیں۔ اسی بات کو تسلیم کرنے کا نام ثنویت (Dualism) ہے۔ یہ ثنویت فلسفہ میں کب سے داخل ہوئی کچھ نہیں معلوم لیکن اتنا معلوم ہے کہ قدیم زمانوں سے

مذہب اس کا مروج اور مبلغ رہا ہے۔ جب ثنویت نے فلسفہ میں اپنے قدم جمائے تو حکماء نے اپنے اپنے طور پر اس کے مفاہیم معین کیے اور اس طرح ان حکماء کے درمیان ثنویت کے مفاہیم اور تفاصیل میں اتنے اساسی اختلافات پیدا ہوئے کہ مستقل مکاتب فکر وجود میں آتے چلے گئے۔

ہر وہ نظریہ جس کی اساس دو ایسے بنیادی مفاہیم پر ہو کہ جن میں کوئی مفہوم دوسرے میں تبدیل نہ ہو سکتا ہو ثنویت کہلاتا ہے۔ یہ تعریف فلسفہ کے بہت سے مکاتب فکر کو محیط اور شامل ہے لہٰذا ثنویت کی اصطلاح کو کسی ایک مکتب فکر سے مخصوص کر دینا درست نہ ہوگا۔

انکساغورس (Anaxagoras)

اس حکیم کا نظریہ یہ ہے کہ مادہ لاتعداد جواہر کا مجموعہ ہے اور ان میں سے ہر ایک جوہر اپنے ذاتی خواص و امتیازات کا حامل ہے۔ یہ کائنات ان جواہر کا ایک انبار ہے جب یہ عناصر ایک خاص ترتیب و تناسب سے مرکب ہوتے ہیں تو کوئی شئے تشکیل پا جاتی ہے اور جب یہ بکھرتے ہیں تو وہ شئے فنا ہو جاتی ہے۔ اب یہ سوال کہ وہ قوت کیا ہے جو جواہر و عناصر میں ترکیب پیدا کرتی ہے؟ اسے وہ Nouse کے نام سے بیان کرتا ہے۔ یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی عقل یا روح کے ہیں۔ انکساغورس کے نظریہ کے مطابق تمام زندہ اشیاء کی توانائیاں اسی ناؤس کے ذریعہ ہیں۔ یہ ثنویت کے ابتدائی نظریات میں ایک ہے۔ ہمیں افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں ثنویت زیادہ وضاحت سے نظر آتی ہے۔

افلاطون

اس حکیم کا نظریہ یہ ہے کہ اس جہان رنگ و بو میں ہم جو کچھ بھی جواہر و

ہیں مثلاً بعض چیزوں کا یہ تصور کرتی ہے، بعض کو چاہتی ہے، بعض کو محسوس کرتی ہے وغیرہ۔ بااین ہمہ ان تبدیلیوں سے یہ کوئی اور شئے نہیں ہو جاتی۔'' (ص ۸۹)۔ اس حکیم کا خیال ہے کہ یہ کائنات دو بنیادی جوہروں پر مشتمل ہے جن کا نام جسم اور روح ہے۔ جسم یا مادہ کا وہ امتیاز جن کی بناء پر اس کا وجود اور تشخص قائم ہے وہ امتداد (Extension) یا ابعاد (Dimension) ہیں اب وہ امتداد لمبا ہو گول ہو چپٹا ہو گرم و سرد یا نرم و سخت ہو یہ موضوع بحث نہیں ہے موضوع یہ ہے کہ وہ ممتد ہو۔ اور روح یا (نفس و ذہن) کا وہ امتیاز جس پر اس کا وجود اور تشخص برقرار ہے وہ اس کی فکر کرنے کی صلاحیت اور فکر کرنے کا عمل ہے۔ اب وہ فکر تصور کی صورت میں ہو تخیل کی صورت میں ہو یا تحلیل و ترکیب ہو یا تجرید ہو یہ موضوع بحث نہیں ہے موضوع بحث یہ ہے کہ روح ہے تو فکر کرے گی۔

ان دونوں جوہروں میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے اور کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور اس کائنات کی ساری اشیاء کی بازگشت انھیں دو کی طرف ہے۔ مادہ کی جو بھی خصوصیات طے کی جائیں ان میں سے کچھ بھی روح میں نہیں ہے اسی طرح روح کی خصوصیتوں میں سے کچھ بھی مادہ میں نہیں ہے۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے میں تبدیل و تحویل نہیں ہوتے۔ ڈیکارٹ کی نگاہ میں یہ دونوں بھی خدا کی قدرت سے قائم بالذات ہیں ورنہ حقیقت میں تو صرف خدا ہی قائم بالذات ہے۔

ڈیکارٹ نے جب اس پر بحث کی کہ ذہن اور جسم میں رابطہ کس طرح پیدا ہوتا ہے تو اس نے کہا کہ ممکن ہے کہ ذہن یا نفس مغز میں کسی مقام پر مستقر ہو اور وہیں سے عمل کرتا ہو۔ وہ اپنے اس مستقر سے اعصاب اور رگ و ریشہ کو احساسات کی ترسیل کرتا ہو۔ لیکن دشواری یہ ہو کہ اگر ذہن کسی مقام پر مستقر ہے تو پھر مادہ ہے اور اگر مادہ ہے تو ممتد ہے بسیط نہیں ہے۔ جب کہ ڈیکارٹ یہ کہہ چکا ہے کہ امتداد صرف مادہ کی خاصیت ہے۔ یہ

ایک اہم مسئلہ تھا کہ دو ایسی چیزیں جن میں کوئی قدر مشترک نہیں ہو وہ کیوں کر ایک دوسرے سے ہمکاری اور تعاون کر رہی ہیں۔ وہ اس دشواری کی طرف متوجہ تھا لہٰذا اس نے اس کا حل خدا کی ذات میں تلاش کر لیا۔

ڈیکارٹ کے نظریات میں سے ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ ذہن اپنے وجود اور امتیازات و خصائص کی شناخت رکھتا ہے اور اسے دوسری چیزوں کے پہچاننے پر جو یقین ہے اس سے زیادہ یقین اپنے پہچاننے پر رکھتا ہے۔ یہ حکیم اس بات کو بھی تسلیم کرتا تھا کہ ذہن اپنی توانائیوں کے سہارے اس سے بھی آگے تک جا سکتا ہے اور جسم کے وجود کی یقینی تصدیق کر سکتا ہے۔

ڈیکارٹ تاریخ فلسفہ کا ایک اہم نام ہونے کے علاوہ فلسفہ کا ایک اہم موڑ بھی ہے اسی لئے بیشتر حلقوں میں اسے جدید فلسفے کا پہلا فلسفی قرار دیا جاتا ہے۔ اگر ہم اس حکیم پر کوئی مقالہ لکھ رہے ہوتے تو اس فلسفیانہ پس منظر پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالتے کہ شک وارتیاب کی وہ فضا کیا تھی جس نے اس حکیم کو شک وارتیاب ہی کو مدنظر رکھتے ہوئے فلسفہ کا ایک نظام پیش کرنے پر آمادہ کیا۔ اگرچہ اس محترم مفکر سے بہت قبل چوتھی صدی عیسوی میں بعض مسیحی علماء اس سے ملتی جلتی چند باتیں کہہ چکے تھے۔ اب ہم یہاں اس کے افکار پر کچھ دیر کے لئے پڑاؤ ڈالنا چاہتے ہیں۔

برٹرانڈ رسل نے تاریخ فلسفہ میں اس کے فلسفے کا تعارف یوں کرایا ہے کہ اس کے فلسفے کی بنیاد یہ تھی کہ میں سوچ رہا ہوں اس لئے میں ہوں یعنی ”میں“ کا وجود اس بنیاد پر ثابت ہوا ہے کہ میں سوچ رہا ہوں۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے بارے میں رسل کا یہ استنباط کچھ زیادہ غلط بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس کی تحریروں میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے یہ معنی استنباط کئے جا سکتے ہیں۔ اس نے تفکر دوم میں زمین و آسمان اور جسم و روح کا انکار

کرنے کے بعد یہ لکھا کہ ''کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا تھا کہ میں خود بھی نہیں ہوں؟ نہیں، بلکہ اس سے تو الٹے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر میں نے اپنے کو کسی بات پر آمادہ کیا یا کسی شئے کا بھی خیال کیا تو میرا وجود قطعاً تھا جس میں شک کی گنجائش نہیں ہو سکتی''۔ (تفکرات ص۱۰۲)۔ آگے چل کر کہتا ہے کہ ''جتنی دفعہ بھی میں اپنے دل میں اس کا خیال کرتا ہوں کہ میں ہوں یا میں موجود ہوں یہ نتیجہ بہر حال غیر مشتبہ طور پر نکلتا ہے کہ میں کچھ نہ کچھ ہوں۔ (تفکرات ص۱۰۳)۔ میں ہوں میں موجود ہوں یہ بالکل یقینی ہے مگر کب تک؟ اسی وقت تک جب تک میں سوچتا یا خیال کرتا ہوں۔ کیونکہ اگر میرا خیال کرنا کلیتہً باطل ہو جائے تو پھر میرا ہونا بھی غائب ہو جائے گا ---- لہٰذا میں صرف ایک ایسی چیز ہوں جو خیال کرتی ہے یعنی ذہن نفس، فہم یا عقل۔ ان الفاظ کا ٹھیک مفہوم پہلے میرے لئے نامعلوم تھا۔ غرض اب میں ایک حقیقی اور موجود چیز ہوں لیکن کیا چیز؟ وہی جو خیال کرتی ہے۔ (تفکرات ص۱۰۵)۔ اچھا خیر تو اب میں کیا ہوں؟ اس سوال کا جواب اب یہ دیا گیا ہے کہ میں ایک ایسی شئے ہوں جو خیال کرتی ہے۔ وہ کیا شئے ہے جو خیال کرتی ہے؟ وہ ایک ایسی شئے ہے جو شک کرتی ہے، جو سمجھتی ہے بوجھتی ہے، دعویٰ کرتی ہے، انکار کرتی ہے، چاہتی ہے، نہیں چاہتی ہے اور وہ احساس و ادراک بھی کرتی ہے۔ (تفکرات ص۱۰۷)۔ ساتھ ہی یہ بات بھی بالکل عیاں ہے کہ میں تصور و تخیل کی قوت رکھتا ہوں گو یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ میں نے اوپر فرض کیا ہے، کہ جن چیزوں کا تصور کر رہا ہوں وہ صحیح نہ ہوں لیکن تصور کی نفس قوت کا میرے اندر ہونا اور میرے خیال کا ایک جزء ہونا تو بہر حال یقینی ہے۔ (تفکرات ص۱۰۷)۔

ان حوالوں سے اتنا تو بہر حال سمجھ میں آتا ہے کہ رسل نے جو نتیجہ حاصل کیا ہے وہ اس اعتبار سے غلط نہیں ہے کہ ان حوالوں سے بظاہر وہی مفہوم نکلتا ہے جو رسل نے نکالا ہے۔ لیکن جو بات خود ڈیکارٹ کے استدلال کو کمزور کرتی ہے ہمیں تعجب ہے کہ وہ ڈیکارٹ

سے کیسے اوجھل رہی۔ اسے سمجھنے کے لئے اس کے بنیادی فلسفہ پر نگاہ کرنی ضروری ہے۔ وہ تفکرات کے خلاصہ میں لکھتا ہے کہ سب سے پہلے تفکر میں تو ان دلائل کا بیان ہے جن کی بناء پر ہم ہر شئے میں شک کر سکتے ہیں خصوصاً مادی اشیاء میں، کم از کم اس وقت تک جب تک علوم کی موجودہ بنیادوں کے سوا دوسری بنیادیں ہم کو ہاتھ نہ آ جائیں۔ (تفکرات ص ۸۷)۔ دوسرے میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب ذہن مخلیٰ بالطبع ہو کر تمام چیزوں کو جن کے وجود میں ذرا بھی شک کا امکان ہے معدوم فرض کر لیتا ہے تو اس حالت میں بھی وہ خود اپنے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ (تفکرات ص ۸۷)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مرحلۂ اول میں وہ ہر اصل ہر قاعدہ اور ہر قانون میں شک کر کے اس کی نفی کرتا ہے اور پھر وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جب میں شک یا نفی کر رہا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں سوچ رہا ہوں اور جب سوچ رہا ہوں تو اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ میں ہوں۔ ہم تناقض کی بحث میں یہ لکھ آئے ہیں کہ ساری دنیا کے ہر قسم کے استدلال عدم تناقض کے اصول پر ٹکے ہوئے ہیں۔ ڈیکارٹ کے فرض کے مطابق یہ اصول بھی شک کی نذر ہو کر پہلے ہی سے ناکارہ ہو چکا ہے اور یہ استدلال کے قابل نہیں ہے تو اس صورت میں یہ نتیجہ نکالنا کہ میں سوچ رہا ہوں اس لئے میں ہوں اس لئے غلط ہو جائے گا کہ عدم تناقض کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وہ ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ وہ سوچ بھی رہا ہو اور نہ بھی سوچ رہا ہو۔ اگر یہ مہمل بات ڈیکارٹ کو قابل قبول نہ ہو، اور ہونی بھی نہیں چاہئے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ ڈیکارٹ کو علوم موجودہ کی بنیادوں میں سے کم از کم ایک بنیادی قاعدہ یعنی عدم تناقض کو ہر چیز کے وجود سے پہلے تسلیم کرنا ہوگا۔ یہاں ایک اور حوالہ مفید مطلب ہوگا کہ ”فرض کرو کہ ایک نامعلوم ہستی مجھ کو دھوکا دے رہی ہے جو نہایت طاقت ور اور نہایت چالاک ہے اور اپنی ساری طاقت مجھ کو برابر دھوکا دینے میں صرف کرتی رہتی ہے۔ اگر میں دھوکا کھا رہا ہوں تو اس سے بھی یہی غیر مشکوک نتیجہ نکلتا ہے کہ میں

ہوں۔ جہاں تک وہ دھوکا دے سکتی ہو جی کھول کر دینے دو جب تک مجھ کو کسی بات کا بھی شعور ہے وہ کسی طرح یہ دھوکا نہیں دے سکتی کہ میں نہیں ہوں''۔ (تفکرات ص ۱۰۲)۔ اس میں ڈیکارٹ نے خود اجتماعِ نقیضین کے قاعدہ کو غیر شعوری طور پر بیان کر دیا ہے اور وہ یوں کہ اگر کوئی طاقت مجھے دھوکا دے کہ میں نہیں ہوں تو میں یہ دھوکا نہیں کھاؤں گا اس لئے کہ جب تک مجھے کسی بات کا شعور ہے مجھے یقین ہے کہ میں ہوں۔

ایک اور بات جو ہمارے لئے تعجب کا باعث ہے وہ یہ ہے کہ ''میں سوچ رہا ہوں اس لئے میں ہوں'' میں سوچنے والا میں سوچ کے عمل سے پہلے موجود ہے اور ڈیکارٹ ''میں'' کہہ کر سوچ کے عمل سے پہلے ہی اس کے وجود کا اعلان کرتا ہے دوسرے لفظوں میں اگر انسان کو اپنے وجود ہی کا شعور نہ ہو تو وہ اس وجود پر طاری ہونے والی سوچ کا شعور کیوں کر حاصل کر سکتا ہے۔

اب ہم ایک دوسرے رخ سے ڈیکارٹ کے چند جملوں کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ''یہ حقیقت کہ میں شک کرتا ہوں میں سمجھتا ہوں اور میں چاہتا ہوں اس درجہ بدیہی ہے کہ اس کی توجیہ کے لئے کسی اور اضافہ کی مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بالکل عیاں ہے کہ میں تصور و تخیل کی قوت رکھتا ہوں، تو یہ ہو سکتا ہے، جب کہ میں نے اوپر فرض کیا ہے کہ جن چیزوں کا تصور کر رہا ہوں وہ صحیح نہ ہوں لیکن تصور کی نفسِ قوت کا میرے اندر ہونا اور میرے خیال کا ایک جز ہونا تو بہر حال یقینی ہے۔ (تفکرات ص ۱۰۷)۔ ڈیکارٹ نے ان جملوں میں ان چیزوں کا تذکرہ کیا ہے جن کا ادراک اسے ذاتی طور پر براہ راست حاصل ہے اور انھیں ثابت ہونے کے لئے کسی بھی دلیل کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا وہ ذاتی طور پر اپنے وجود کا علم رکھتا ہے اسے اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اپنی سوچ کے ذریعہ اپنے وجود پر دلیل قائم کرے۔ اب ان جملوں کے فوراً بعد کے جملے یہ ہیں ''خلاصہ یہ کہ میں

وہی شۓ ہوں جو محسوس کرتی ہے یعنی جو خاص خاص چیزوں کا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حواس کے ذریعہ ادراک کرتی ہے کیونکہ یہ قطعی ہے کہ میں روشنی دیکھتا ہوں آواز سنتا ہوں اور گرمی محسوس کرتا ہوں ۔البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام احساسات کاذب ہیں اور میں سو رہا ہوں۔ پھر بھی اتنا یقینی اور بالکل یقینی ہے کہ مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی دیکھ رہا ہوں آواز سن رہا ہوں اور گرمی محسوس کر رہا ہوں ایسا معلوم ہونا کسی طرح بھی کاذب نہیں ہو سکتا اور صحیح معنوں میں میرے اندر کی وہ چیز ہے۔ جس کو احساس کہا جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ ایک طرح کا خیال ہی ہے"۔ (تفکرات ص ۱۰۸)۔ ان جملوں میں اس نے یہ بتایا ہے کہ کچھ چیزوں کا علم اسے حواس کے ذریعے ہوتا ہے لیکن اس علم میں خطا کا امکان بہر حال ہے۔ اس ساری گفتگو سے ہم یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ ڈیکارٹ اپنی معلومات کو دو طریقوں پر تقسیم کرتا ہے ایک وہ جو بغیر کسی واسطے کے حاصل ہوتی ہیں۔ اور دوسری وہ جو واسطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں اس مرحلہ میں ڈیکارٹ غیر شعوری طور پر علم کی اس تقسیم تک پہنچ گیا ہے، جو قدیم زمانوں سے علم حضوری اور علم حصولی کے نام سے کی جا رہی ہے۔ علم حضوری ہی وہ علم ہے، جو واسطوں کے بغیر ذاتی طور پر موجود ہو جیسے انسان کا اپنے بارے میں علم، اپنی خصوصیات اور مزاج علم، اپنے اعمال و افعال کا علم، اپنے اوپر طاری ہونے والے شادی وغم اور صحت و مرض کا علم، دل ہی دل میں اپنے آپ سے باتیں کرنے کا علم۔ اور دوسری وہ معلومات ہیں جو کسی واسطے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں جیسے اشیاء خارج کا علم۔

اگر ڈیکارٹ کے جملوں سے یہ استنباط درست ہے جو ابھی پیش کیا گیا تو یہ کہنا نا درست ہو گا کہ وہ اپنی سوچ کا ذریعہ اپنے وجود تک پہنچا ہے۔ لیکن شاید دونوں ہی باتیں ڈیکارٹ کی مراد ہوں اور ممکن ہے کہ وہ اپنی اس منطقی کمزوری کی طرف متوجہ نہ ہو۔

اس بحث کو ختم کرتے ہوئے علم حضوری و حصولی کے حوالے سے اتنا اور عرض کر

دینا مناسب ہے کہ ہیوم اور دیگر فلاسفہ کے نقطہء نظر سے انسان کے سارے ادراکات کا سرچشمہ حواس ہیں۔ یہ بات پوری طرح صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کبھی انسان اپنے علم حضوری کے ذریعہ علم حصولی تک پہنچتا ہے مثلاً میرا یہ علم کہ بخار بھوک سے جداگانہ ایک شئے ہے اور پیاس درد سے الگ ایک شئ کا نام ہے ایسے سارے ادراکات صرف علم حضوری سے تعلق رکھتے ہیں۔

وحدیّت

ہم نے ثنویت کی بحث میں یہ مطالعہ کیا کہ یہ کائنات روح اور مادّہ کے باہمی تعاون کا نتیجہ ہے اور روح و مادّہ دو مستقل بالذات جوہر ہیں جن کی ہم کاری سے اس کائنات کا نظام چل رہا ہے۔لیکن اس کے بالکل برعکس ایک نظریہ ہے جو کہتا ہے کہ اس کائنات کی اساس صرف ایک ہے اس نظریہ کو وحدیت (Monism) کہا جاتا ہے۔اس نظریہ کے ماننے والوں میں سے ایک گروہ کا خیال ہے کہ اس کائنات میں روح کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں ہے مادّہ صرف ایک سراب ہے۔اس نظریہ کا نام روحیت (Spritualism) ہے۔ جب کہ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ حقیقی وجود صرف مادّہ کا ہے اور جسے روح یا زندگی کہا جاتا ہے وہ مادّہ ہی کے بعض تفاعلات کا نتیجہ ہے اس نظریہ کا نام مادیّت ہے۔

روحیت

اس مکتب فکر کا دعویٰ یہ ہے کہ حقیقی وجود صرف روح کا ہے اور جسے ہم

مادّہ کہتے ہیں وہ فقط روح کا ایک پرتو یا سایہ ہے۔ بعض محققین کی نگاہ میں اس مکتب فکر کے لئے جامع لفظ تصوریت (Idealism) ہے جس میں اس کے تمام نظریات داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ بات اگر چہ بہت حد تک صحیح ہے لیکن مکمل صحیح نہیں ہے یہ لفظ حقیقیت (Realism) کے مقابل استعمال ہوتا ہے۔ مادیین نے اس لفظ کو مادیت (Materialism) کے مقابل استعمال کیا ہے اس سے وہ یہ نتیجہ حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ وہ سارے نظریات جو نظریۂ مادیت کے خلاف ہیں ان کا تعلق تصوریت (Idealism) سے ہے حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے۔ بہر حال! روحیت کا دعویٰ ہے کہ یہ کائنات اور اس کے حالات و واقعات درحقیقت ایک غیر مادی وجود (روح) کا کرشمہ ہیں۔ افلاطون نے اپنے فلسفۂ مثال کے ذریعہ یہی ثابت کیا ہے کہ یہ کائنات سایوں اور پرچھائیوں کے علاوہ کچھ نہیں حقیقی کائنات عقول و ارواح کی کائنات ہے۔ اسپنوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲ء) نے روح و جسم کو تسلیم کرنے کے باوجود انھیں مستقل بالذات قرار نہیں دیا ہے بلکہ انھیں ایک روح مطلق (خدا) کے دو مظاہر کی صورت میں پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ روح کی خصوصیت فکر اور جسم کی خصوصیت ابعاد ہے۔ لائبنیز (Leibniz) نے اس مسئلہ پر واضح اور تفصیلی گفتگو کی ہے۔

لائبنیز (۱۷۱۶-۱۶۴۶ء)

اس فلسفی کی نگاہ میں یہ کائنات ایسے اجزاء سے مرکب ہے جنھیں روحی ذرات یا روحی نقاط کہہ سکتے ہیں یہ بسیط اور ناقابل تقسیم ہیں اور قوت و حیات رکھتے ہیں لہٰذا ہماری یہ کائنات مشینی اور بے جان نہیں ہے۔ ان غیر مادی ذرات یا نقاط کو لائبنیز نے موناڈات (Monades) کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کی اصل یونانی Monadas یا Monas ہے جس کے معنی وحدت کے ہیں۔ افلاطون نے اپنے بیانات میں اس لفظ کو مثال کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ بعض مغربی مفکرین نے اس لفظ کو ان مادی یا

بسیط روحی عناصر کیلئے استعمال کیا ہے جن سے اس کائنات کی تشکیل ہوئی ہے۔ لائبنیز کے خیال کے مطابق مونادات وہ بسیط جواہر ہیں جن سے مرکب ہو کر اشیاء ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ان مونادات (بسیط جواہر، روحی وحدات، روحی نقاط، روحی ذرات) میں ذاتاً ادراک اور خواہش ہوتی ہے یہ ذاتاً متحرک بھی ہیں اور ان میں داخلی طور پر تغیرات بھی ہوتے ہیں۔ ان مونادات میں ادراک و شعور کے بکثرت مراتب ہیں۔ یہ اپنے کمترین مرتبہ میں اتنے کم شعور و ادراک کے حامل ہوتے ہیں گویا کہ شعور و ادراک نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے جیسے جمادات اس سے بلند مرتبہ نباتات کا اس سے بلند حیوانات کا ہے اس کے بعد کے مرتبہ میں نسبتہً ایک مکمل ادراک پایا جاتا ہے جو انسان کا ہے۔ اسی طرح یہ مراتب آگے بڑھتے بڑھتے واجب الوجود تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس مختصر بیان سے اتنی بات بخوبی ... سکتی ہے کہ اس فلسفہ کی رو سے مادہ اور روح ماہیت کے اعتبار سے ایک ہی ہیں فرق صرف نقص اور کمال کا ہے۔ جو مونادات کامل اور کامل تر ہیں انھیں ان مونادات پر حکومت حاصل ہے جو ناقص اور ناقص تر ہیں۔

برکلے کے متعلق ہم تصوریت کے ذیل میں کچھ باتیں بیان کر چکے ہیں لیکن روحیت کے حوالے سے اتنا بیان کرنا ناگزیر ہے کہ لائبنیز نے مادّہ کے وجود سے مکمل انکار نہیں کیا ہے اور وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اشیاء اپنا خارجی وجود رکھتی ہیں جب کہ برکلے صرف روح (نفس) کے وجود کا قائل ہے وہ مادہ اور مادّی اشیاء کے وجود کا قائل نہیں ہے۔ ہم بحث کو اس جملہ پر ختم کر رہے ہیں کہ یہ سارے بیانات مفروضات سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ ان باتوں کا تعلق ادّلہ و براہین سے کم اور ذوقیات سے زیادہ ہے۔

خودشناسی

ہر انسان اپنے ہونے کا علم رکھتا ہے بلکہ ہمارے خیال میں تو سارے

حیوان اور حشرات الارض بھی اپنے ہونے کا علم رکھتے ہیں۔ ہم نے حشرات الارض بشمول مکھی اور مچھر میں جلب منفعت اور دفع ضرر کی جبلت مشاہدہ کی ہے جو اس بات کی دلیل روشن ہے کہ وہ بھی اپنے ہونے کا علم رکھتے ہیں۔ دنیا کا سب سے زیادہ ثابت شدہ اور بدیہی علم اپنے وجود کا علم ہے کہ میں ہوں۔ انسان کے سارے اعمال و افکار کی بنیاد ہی یہی احساس ہے کہ میں ہوں۔ دوسرے احساسات کہ میں لکھ رہا ہوں، میں سن رہا ہوں، مجھے نیند آ رہی ہے، میں جاگ رہا ہوں وغیرہ سب کی بنیاد یہی ہے کہ میں ہوں۔ لہٰذا یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ میں ہوں اس لئے میں سوچ رہا ہوں یعنی سوچ سے پہلے سوچنے والے کا وجود ثابت ہے ورنہ وہ کون ہے جو سوچ رہا ہے۔ اب اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ "میں ہوں" کی کیا دلیل ہے تو پھر ہمیں سوال کرنے کا حق ہوگا کہ میں سوچ رہا ہوں کی کیا دلیل ہے۔ اور اگر یہ موخر الذکر بدیہی اور حضوری ہے تو یقیناً مقدم الذکر کہ ''میں ہوں'' بدیہی تر ہے۔ ہم پچھلی بحث میں اس پر گفتگو کر آئے ہیں۔

اب یہ سوال کہ میں ہوں کا ''میں'' کون ہے یہ بہت توجہ کا حامل ہے۔ مجھے اپنے ہونے کا بالبداہت یقینی علم ہے اور یہ علم حضوری ہے لیکن میں یہ بھی جانتا ہوں کہ میرا یہ "میں" میرے اعضائے جسم کے مجموعے کا نام نہیں ہے اس لئے کہ میرا مشاہدہ اور علم گواہ ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کی آنکھ نہ ہو یا کان نہ ہوں یا ہاتھ پاؤں کٹ جائیں یا کسی آپریشن کے ذریعے عضو نکال دیا جائے ان کا جسم ناقص ہو جاتا ہے لیکن ان کے میں کے اندر کوئی نقص وارد نہیں ہوتا۔ میں نے اپنے اوپر سے زمانے کو گذرتے دیکھا اور اس کے اثرات اپنے جسم پر محسوس کئے۔ مجھے اپنا بچپنا یاد ہے، مجھے اپنی نوجوانی یاد ہے، مجھے اپنے آغاز شباب کی شوریدہ سری یاد ہے، مجھے اپنے افکار و نظریات کی تبدیلیاں اور ان کے اسباب یاد ہیں۔ اور مجھے ان باتوں کا ویسا ہی علم ہے جیسا اپنے ہونے کا علم ہے۔ تو اتنا تو

میری سمجھ میں آ گیا کہ میں اور ہوں جو پیدائش کے دن سے آج تک نہیں بدلا اور میرا جسم اور ہے جو مسلسل زمانے کے تغیر کا شکار رہا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایک مستقل وجود ہوں اور میرے اس مستقل وجود کا نام روح ہے۔

انسان کا جسم پوری عمر کے درمیان تبدیل ہوتا رہتا ہے لیکن وہ ''میں'' نہیں تبدیل ہوتا۔ یہ میں جو تمام اعضائے انسانی پر حکومت کرتا ہے وہی روح ہے۔اگر کوئی شخص اپنی عمر کے آغاز میں قتل کر کے بھاگ جائے اور پچاس سال بعد پکڑا جائے تو وہ یہ کہہ کر نہیں چھوٹ سکتا کہ وہ میں جس نے پچاس سال پہلے قتل کیا تھا اب وہ مکمل بدل گیا ہے لہٰذا اسے کوئی سزا نہیں دی جاسکتی۔عرف عام اور قانون دونوں کی نگاہ میں آج بھی وہی انسان ہے جو پچاس سال قبل تھا۔انسان کی امتیازی خصوصیتوں کا اور انفرادیتوں کا تحفظ یہی روح کرتی ہے۔

اس کے برعکس مادیین کا خیال ہے کہ انسان کے حافظہ اور اس کے خیالات انسانی دماغ کی کرشمہ زائی ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان کو بھول جانے کا مرض ہو جائے تو سب کچھ ہی بھول جاتا ہے۔حالانکہ بھول جانے کے مرض کا مطلب یہ ہے کہ وہ تصویریں (خیالات) جو حافظہ میں نقش تھے وہ مٹ گئیں اگر ہم یہ فرض کریں کہ روح کا ایک مستقل بالذات وجود ہے اور وہ سارے تصاویر و خیالات اس کے معلول ہیں اور غیر مادّی بھی ہیں تو روح کے جسم میں ہوتے ہوئے ان پر کسی نسیان کا اثر نہیں ہونا چاہیئے اس سے یہ ثابت ہوا کہ نسیان اس لئے پیدا ہوا کہ اس کے مغز میں بیماری پیدا ہوئی۔ہم نے دیکھا ہے کہ بعض حادثوں اور سر کی چوٹ کے بعد حافظہ ختم ہو جاتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ حافظہ یقیناً غیر مادّی ہے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ساری تصویریں اور سارے خیالات مادّے کے عقب میں کہیں موجود ہوتے ہیں۔اب جہاں تک ان کے یاد نہ آنے کا مسئلہ ہے تو ہمیں یہ سمجھنا ہو

گا کہ یاد آنا کیا ہے؟ انسان سوئی ہوئی ان باتوں کو اپنے ذہن کے کسی گوشے میں بیدار کرتا ہے اور بیدار کرنا ایک عمل ہے اور ہم بخوبی یہ بات جانتے ہیں کہ روح جب بھی کسی عمل کو انجام دیتی ہے تو اعضاء ہی کے ذریعے ہی انجام دیتی ہے اور کوئی عضو بے کار یا معطّل ہو جائے تو روح اس سے کام نہیں لے سکتی۔

اب نسیان انتہائی طولِ عمر کے سبب ہو یا حادثہ اور مرض کے سبب یہ دعویٰ کرنا درست نہیں ہے کہ ذہن کا سارا خزانہ ضائع ہو گیا بلکہ ہوا صرف یہ ہے کہ معلومات کو یاد میں لانے کا آلہ خراب ہو گیا۔ اس دعوے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ اکثر یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ حافظہ کے کلی یا جزوی طور پر خراب ہونے کے بعد پھر دوبارہ یادداشت واپس آ گئی یہ دلیل ہے کہ یادداشت کہیں محفوظ تھی لیکن آلہ کام نہیں کر رہا تھا جیسے ہی آلہ نے کام کیا یادداشت واپس آ گئی۔

اب ہم اس دائرہ کو وسیع کر لیتے ہیں اور اندرون ذات سے باہر نکل کر اپنے جیسے انسانوں سے سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا چیزیں ہیں جو ہیں یعنی ان کی ہے۔ لیّت (میں اس اصطلاح کے لئے معذرت خواہ ہوں) آپ پر ثابت ہے تو ہر ایک سے یہی جواب ملے گا کہ آپ عجیب مہمل سوال کر رہے ہیں اس لئے کہ جو کچھ بھی ہمارے احساسات کی زد میں ہے وہ سب کچھ ہے۔ ہم جو کچھ بھی آنکھ سے دیکھ رہے ہیں وہ ہے، ہم جو کچھ بھی چھو رہے ہیں وہ ہے، ہم جو کچھ سونگھ رہے ہیں وہ ہے غرض یہ کہ حواس خمسہ کے ذریعے درک کی جانے والی ہر شے موجود ہے۔ لیکن ہم نے ان اشیاء موجودہ میں ایک بدیہی فرق دیکھا ہے کہ ہے۔ لیّت (موجودیّت) میں اشتراک کے باوجود کچھ اشیاء بے جان ہیں اور کچھ اشیاء میں جان ہے، حرکت ہے، نمو ہے، احساس ہے لیکن یہی جاندار اشیاء ایک مدت کے بعد بے جان ہو کر زمین کا رزق بن جاتی ہیں۔ یہ ان اشیاء کے انجام ہے لیکن ہم اس بات کو بھی

فراموش نہیں کر سکتے کہ یہ جان دار اشیاء اپنے آغاز سے قبل بھی بے جان ہی تھیں۔ تو آغاز و انجام کی مدت میں وہ کون سا چھو منتر تھا جس نے ان اشیاء کو احساس و نمو اور حرکت و حیات سے نواز رکھا تھا؟ اسی چھو منتر کا نام روح ہے۔ یہ ایک ایسا نظر نہ آنے والا وجود ہے جو اشیاء میں حیات کا سبب بنتا ہے اور اس کے جدا ہو جانے پر اشیاء مر جاتی ہیں۔

اس موضوع پر محققین نے ایک اور رخ سے گفتگو کی ہے کہ انسان کے اندر ایک ایسی توانائی ہے جس کے ذریعہ وہ علم اشیاء اور واقعات کا ادراک کرتا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ میرے سر میں درد ہو رہا ہے تو میں اس سادہ سے جملے میں اس بات کا بھی اعتراف کرتا ہوں کہ میں اور ہوں اور میرا سر اور ہے۔ یعنی انسان اپنے جسم کو اپنے آپ سے ایک علیحدہ اور مستقل وجود تسلیم کرتا ہے۔ یہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ انسان اپنے اعمال وافعال کو اپنے جسم کے ذریعہ انجام دیتا ہے یعنی انسان اپنے جسم پر حاکم ہے جسم انسان پر حاکم نہیں ہے۔ انسان کے حواس پنجگانہ جو کچھ بھی ادراک کرتا ہیں وہ درحقیقت خود ادراک نہیں کرتے بلکہ انسان ادراک کرتا ہے اس لئے کہ دیکھنے، سننے، چکھنے اور سونگھنے کا فائدہ آنکھ کان، زبان اور ناک کو نہیں ہوتا اس توانائی کو ہوتا ہے جو جسم کے اندرون میں موجود ہے۔

وہ توانائی کیا ہے؟ مادیّین کا خیال ہے کہ وہ دماغ ہے لیکن یہ اس لئے درست نہیں ہے کہ تحقیق جدید کے مطابق دماغ کے مختلف حصوں کے مختلف کام ہیں۔ اس دماغ میں ایسا کوئی حصہ نہیں پایا گیا جو سارے حاسّوں سے کام لینے کا مرکزی کردار ادا کرتا ہو۔ لیکن ہم پر یہ بات ذاتا منکشف ہے کہ ہم میں ایک توانائی ہے جو ان حاسّوں سے کام لے رہی ہے اور وہ خود حاسّہ نہیں ہے ورنہ اس کی حیثیت بھی دیگر حاسّوں کی طرح محکوم کی ہوتی حاکم کی نہ ہوتی۔ اسی توانائی کو روح کہا جاتا ہے۔

بیان شدہ حقائق عام فہم بھی ہیں اور بدیہی بھی جنھیں سمجھنے میں کوئی بھی شخص وقت

محسوس نہیں کرے گا لیکن جب حکماء نے ان پر غور کیا تو افلاطون سے ڈیکارٹ اور پھر لائبنیز (Leibniz) تک اس نظریہ کی اتنی جہتیں نظر آئیں کہ حقیقت گم ہو کر رہ گئی۔

مادیت

اگر دیمقراطیس سے آج تک کے مادی حکماء کے افکار و آراء کا مطالعہ کیا جائے تو وہ آپس میں اتنے غیر مشترک اور گونا گوں ہیں کہ ان کے درمیان سے مادیت کی جامع و مانع تعریف برآمد کرنا ایک امر دشوار ہے لہٰذا ہم صرف چند اساسی باتوں کے تذکرہ پر اکتفاء کریں گے۔ مادیت وہ نظریہ ہے جس میں کائنات کی ہر شئے کی توجیہ و تعبیر مادہ سے کی گئی ہے اس لئے کہ مادیین کے نظریہ کے مطابق فقط اور فقط مادہ ہی اصل جوہر ہے۔

یہ دنیا امتداد اور ابعاد رکھنے والے اجسام سے عبارت ہے۔ سورج چاند ستاروں سے لے کر پہاڑ دریا درخت معدنیات و نباتات وغیرہ تک ظاہری صفات میں اتنا اختلاف ہے کہ ایک کا دوسرے سے کوئی ربط ظاہر نہیں ہوتا۔ حکماء نے اس پر تحقیق کی اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان مختلف مظاہر کے عقب میں پائی جانے والی حقیقت صرف ایک ہے مثلاً دیمقراطیس (۴۷۰-۳۶۰ ق م) اور ابیقور (۳۴۱-۲۷۰ ق م) نے یہ کہا کہ یہ سارے اجسام در حقیقت باریک ترین اجزاء لایتجزیٰ (جن کا مزید جزء نہیں ہو سکتا) سے مرکب ہیں۔ یہ اجزاء آپس میں چپکے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ انھیں اجزاء کی مختلف حرکتوں اور گونا گوں تناسبات سے یہ کائنات اپنے ظواہر کی صورت میں متشکل ہوئی ہے۔ دیمقراطیس کے نظریہ کا نام نظریۂ جوہریت (Atomism) ہے۔ ابیقور کے قول کے مطابق روح بھی جسم ہی کی طرح ناقابل تقسیم ذرات سے مرکب ہے اور اس کا وجود جسم کے وجود کا مرہون منت ہے۔ وہ موت کے خوف کو احمقانہ عمل سمجھتا تھا اس کا مشہور مقولہ ہے کہ

جب تک میں ہوں موت نہیں ہے اور جب موت آئے گی تو میں نہیں ہوں گا۔

یہ مادیّت کی ابتدائی شکل تھی لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ یہ حکماء مذکورہ ذرات کو ایک ہی وقت میں لاتجزّیٰ بھی قرار دیتے ہیں اور ایک دوسرے سے متصل بھی۔ وہ چیز جو ایک دوسرے سے متصل ہوگی اس میں جہتیں ہوں گی جبھی تو وہ دوسری چیزوں سے اتصال پیدا کرے گی۔ دوسرے لفظوں میں متصل ہونے والی ہر شئے میں ابعاد ہوتے ہیں اور جس چیز میں بھی ابعاد پائے جائیں وہ لاتجزّیٰ یعنی ناقابل تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کہا جاتا ہے کہ مادیت کی قدیم تشریح ابیقور سے شروع ہوتی ہے اور جدید ہولباخ (۱۷۸۹-۱۷۲۳ء) سے۔ اس حکیم نے ٹھیٹھ مادیّت کا نظریہ اپنی کتاب نظام فطرت میں پہلی بار پیش کیا یا ایک گروہ کے مطابق اس قدیم نظریہ کا احیاء کیا۔ اس نے کہا کہ انسان کا ہر عمل ایک مکانیکی نظام کے تحت ہے اور ذہن انسانی کی ساری کارپردازیاں انسان کے مادّی دماغ کی فعالیتوں کا نتیجہ ہیں۔ وہ روح کو بھی انسانی افعال کا ایک نتیجہ قرار دیتا ہے اور خدا اور لافانیت کے تصور کو بھی مسترد کرتا ہے۔ ہولباخ کے اس نظریہ نے رواج پایا اور اصحاب مادیّت نے یہ اعلان کردیا کہ خدا، روح اور عالم ماوراء طبیعت سب ڈھونگ ہیں۔ روح و جسم ایک ہی شئے ہیں۔ جس طرح معدہ کا مکانیکی عمل ہضم کرنا ہے اسی طرح دماغ کا مکانیکی عمل غور و فکر کرنا ہے۔ لڈوگ بخنر (۱۸۹۹ء) نے اپنی کتابوں میں اسے بہت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

انیسویں اور بیسویں صدی کے علم طبیعیات اور علم کیمیا کے ماہرین نے اپنے تجربات کی روشنی میں جو نظریات پیش کیے ہیں وہ مادّہ کے سلسلے میں انقلابی نظریات قرار دیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ ایٹم جن سے کیمیاوی عناصر کی تشکیل ہوتی ہے ان میں سے ہر ایک کا اپنا تشخص اور مخصوص وزن ہے اور اسے عدد کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ سارے جسم سالمہ (Molecule) سے تشکیل پاتے ہیں اور ہر سالمہ دو یا زیادہ ایٹموں سے

تشکیل پاتا ہے مثلاً پانی کا ایک سالمہ ہائیڈروجن کے دو اور آکسیجن کے ایک ایٹم سے تشکیل پاتا ہے۔ ایٹم کی تشکیل الکٹرون اور پروٹون سے ہے مثلاً ہائیڈروجن کا ایک ایٹم ایک الیکٹرون اور ایک پروٹون سے مرکب ہے۔ برٹرانڈ رسل نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے یہ تحریر کیا ہے کہ جدید نظریات سے ایک فلسفی کو جو اہم ترین نکتہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ بہ حیثیت چیز اور شئے کے مادّہ معدوم ہو گیا ہے۔ رسل نے بحث کے تسلسل میں نظریہ اضافیت کے حوالے سے زمان و مکان پر بحث کرتے ہوئے دنیا کی ہر چیز کو واقعات (Events) پر مشتمل قرار دیا ہے یعنی دنیا کی آخری اور ناقابل تقسیم اصل واقعہ (Event) ہے۔ اب علمائے طبیعیات یہ کہنے لگے ہیں کہ مادہ کے آخری تجزیہ پر وہ صرف توانائی یا صرف حرکت بن جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں کسی بھی انسان کو صرف توانائی یا صرف حرکت کے ادراک واحساس کا کوئی تجربہ نہیں ہوگا۔ انسان نے حرکت و توانائی کا جب بھی تجربہ کیا ہوگا اجسام ہی کے ذریعہ کیا ہوگا یعنی مادہ کی اصل کیفیت مجرد اور مابعد الطبیعیاتی ہے جب کہ مجرد ہونا روح کی صفت ہے۔

اصحاب مادّیت کا یہ دعویٰ ہے کہ روحیت کا نظریہ یا مابعد الطبیعی تصورات بعد کو پیدا ہوئے ہیں جب کہ نظریۂ مادیت ان سے بہت پہلے سے دنیا میں رائج تھا۔ یہ حضرات اپنے دعوے کے اثبات میں یونان کے سارے ہی قدیم حکماء کو پیش کرتے ہیں مثلاً انکزیمنڈر (Anaximender) انکزیمینز (Anaximenes) ہرقلیتیس (Heraclitus) پارمنڈیز (Parmenides) ایمپیڈوکلیز (Empedocles) اور دیمقراطیس (Democritus) وغیرہ۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ مادیین وہ حکماء ہیں جو عالم ماوراء طبیعت کے منکر ہوں۔ جب ہم توجہ کے ساتھ مذکورہ حکماء کے اقوال کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ یہ حکماء وہ لوگ ہیں جو کائنات کی اصل یعنی کائنات کی ساری چیزوں کا آخری اور ناقابل

علیل عنصر کسی مادّی شئے کو قرار دیتے تھے۔ مثلاً طالیس پانی کو اساس کائنات قرار دیتا تھا، انکزیمنز ہوا کو، ہر قلیتیس آگ کو، ایمپیڈ وکلیز عناصر اربعہ کو اور انکزیمنڈر ایک غیر متعین شئے یا مبہم ہیولے کو کائنات کی اصل و اساس قرار دیتے تھے جب کہ دیمقراطیس کی نگاہ میں کائنات کی اصل ایسے ذرات ہیں جو نا قابل تقسیم ہیں۔ ان کے اقوال کو سامنے رکھ کر انھیں مادّیین یا طبیعیین کہا گیا لیکن یہ دعویٰ کرنا بہت مشکل ہے کہ یہ لوگ عالم ماوراء طبیعت کے منکر تھے۔ مثلاً ہم طالیس پر نگاہ ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہ پانی کو اس کائنات کی صورت پذیری کا اکلوتا اور واحد اصلی جوہر قرار دیتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اس بات کا بھی قائل ہے کہ روح مقناطیس کی طرح کشش رکھتی ہے اور خدا ہر شئے میں موجود ہے۔ جب ہم ہر قلیتیس پر نگاہ کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں کہ وہ آگ کو اس کائنات کی تشکیل کا واحد جوہر قرار دیتا ہے لیکن مطلق آگ کو ذاتاً غیر متغیر اور ثابت قرار دیتا ہے اور اسے ان صفات سے متصف قرار دیتا ہے جو اس عہد میں خدا کے لئے تصور کی جاتی تھیں اس کے نزدیک روح ایک آتشیں عنصر ہے اور Logos اسے کنٹرول کرتا ہے۔ زندگی بھر روح جسم میں مقید رہتی ہے اور موت کے وقت یہی روح جسم سے نکل جاتی ہے۔ غرض کہ مادّیت کو اپنے آغاز میں ماوراء طبیعت کے انکار کے طور پر تسلیم کیا جانا محلِ نظر ہے یعنی ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مادّہ کی حقیقت کو تسلیم کرنا ماوراء طبیعت کے انکار کو مستلزم نہیں ہے۔

معرفت

ہم نے مابعد الطبیعہ کے عنوان کے تحت فلسفہ کے سلسلہ میں جو سوالات قائم کیے تھے ان میں یہ سوالات بھی تھے کہ انسانی عقل کن چیزوں کو حتماً اور یقیناً پہچان سکتی ہے؟ کیا انسان اپنے تجربہ اور علمی تعقلات کے علاوہ بھی دوسری چیزوں کا یقین حاصل کر سکتا ہے؟ انسان احساس اور عقل دونوں قوتوں سے ادراک کر سکتا ہے یا صرف ایک سے؟ ان دونوں قوتوں کا ادراک میں کس تناسب سے حصہ ہے؟۔ یہ سوالات تعارفِ موضوع کے طور پر تھے۔ حکماء میں یہ بحثیں آغاز فلسفہ ہی سے اہم بن گئی تھیں کہ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان علم حاصل کر سکے؟ اس کی اصل و ماہیت کیا ہے؟ اس کے ذرائع کیا ہیں؟ یہ کتنی دلچسپ صورتِ حال ہے کہ علم جو انسان کی اپنی ذات کی طرح بدیہی ترین اشیاء میں ہے، حکماء کی توجہات سے ایک مشکوک و مبہم شئے بن کر رہ گیا۔ لیکن ایسا کیوں ہوا؟ تو بات یہ ہے کہ حکماء کی غور و فکر کے نتیجہ میں جو افکار و نظریات پیدا ہوئے وہ ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اس اختلاف نے حکماء کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ علمی اختلافات کیوں ہوتے ہیں؟ اس ایک سوچ نے

ہزار زاویہ پیدا کیۓ اور علمیات (Epistemology) کے مسائل میں اضافہ ہوتا گیا۔ اب ہم علم و معرفت اور اس کے مختلف جہات پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوۓ آگے بڑھیں گے۔ اور علم و معرفت کے الفاظ کو مترادفین کے طور پر استعمال کریں گے۔

جب بھی کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے تو تعریف میں ان چیزوں کو ذریعہ بنایا جاتا ہے جو اس مذکورہ چیز سے زیادہ واضح اور بدیہی ہوں۔ چونکہ دنیا میں علم و معرفت سے زیادہ روشن اور واضح کوئی شے نہیں ہے لہٰذا اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ معرفت کی کم از کم چار بڑی قسمیں قرار دی جاسکتی ہیں۔

۱۔ حسّی: ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ مجہول کو جاننا انسان کی نہاد میں داخل ہے۔ اس جاننے کا پہلا ذریعہ حواس ظاہری ہیں۔ لیکن یہ معرفت ایک جہت سے جزئی ہوتی ہے اس لۓ کہ معیّن اور مشخّص چیزوں کو معلوم کرتی ہے اور دوسری جہت سے شخصی ہوتی ہے اس لۓ کہ ہر شخص کا احساس اس کی ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

۲۔ سطحی: لیکن انسان معرفتِ حسّی پر اکتفاء نہیں کرتا وہ اپنی عقل کو بھی استعمال کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ جن چیزوں کو دیکھ رہا ہے ان کی تہہ تک پہنچے۔ اشیاء کی علتوں کو معلوم کرے، ان کے باہمی روابط کو معلوم کرے۔ یہ عام انسان کا مزاج ہے کہ وہ اپنی بساط کے مطابق یہ کوششیں کرتا رہتا ہے۔

۳۔ علمی: اگر یہی کوششیں کسی فکری نظام کے تحت ہوں، ان میں ایک ترتیب و تنظیم ہو اور یہ کوششیں دلیل و برہان کی روشنی میں کی جائیں اور ان کے ذریعہ اشیاء کے روابط و علل تک پہنچنے کا امکان ہو تو اس کا نام معرفت علمی ہے۔ اس معرفت کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کسی تجربہ یا استدلال سے ایک خاص نتیجہ حاصل ہوا ہے تو کوئی بھی شخص اسی تجربہ

اور استدلال سے خود بھی وہی نتیجہ حاصل کر سکتا ہے۔ یہ معرفت جزئیات سے بحث نہیں کرتی بلکہ کائنات کے کلی اور حقیقی قوانین کو استدلال سے حاصل کرتی ہے۔

۴۔ فلسفی: معرفت علمی میں انسان اشیاء کے ظاہر سے بحث کرتا ہے یعنی جیسی کہ وہ دکھائی دے رہی ہیں اسے ان باتوں سے غرض نہیں ہوتی کہ وہ اپنی حقیقت میں کیا ہیں؟ وہ علم جو اشیاء و امور کی کنہ اور حقیقت سے بحث کرتا ہے وہ معرفت فلسفی کہلاتا ہے۔ علم مابعدالطبیعہ اسی کا دعویدار ہے۔

حقیقت

سوال یہ ہے کہ ہم حس یا عقل سے جو کچھ معلوم کرتے ہیں کیا وہ اپنے واقع اور اپنی حقیقت میں وہی ہے جسے ہم نے معلوم کیا ہے یا کچھ اور ہے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہمیں حقیقت کا معنی معلوم کرنا ہوگا۔ لفظ حقیقت فلسفہ کی اصطلاح میں صحیح اور صدق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی وہ مفہوم ذہنی جو واقع کے مطابق ہو اور سچا ہو وہ حقیقت کہلاتا ہے جیسے دو جمع دو برابر ہے چار کے یا جیسے یہ کہ پانی ایک سیال شئے ہے۔ یہ دونوں قضئے سچے ہیں، واقع اور نفس الامر کے مطابق ہیں۔ اس کے برخلاف یہ کہ دو جمع دو برابر ہے سات کے اور یہ کہ پانی ایک ٹھوس مادّہ ہے یہ جھوٹ ہیں اور واقع کے مطابق نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ ادراکات جو واقع اور نفس الامر کے مطابق ہیں وہ حقیقت کہلاتے ہیں۔

لیکن کسی چیز کا واقع اور نفس الامر کیسے معلوم کیا جائے؟ بعض مغربی مفکرین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ایک زمانے میں تمام انفرادی اور اجتماعی اذہان کا کسی بات پر متفق ہو جانا واقع اور نفس الامر کا انکشاف کرتا ہے۔ یہ بات کسی حد تک درست ہے لیکن اس سے

جو عملی دشواریاں پیدا ہو رہی ہیں ان کا کوئی حل نہیں بتلایا گیا۔ اس لئے کہ کسی مسئلہ پر سب کا اتفاق ایک نادر الوقوع شے ہے ممکن ہے کہ کسی ایک مسئلہ میں ایسا ہو جائے لیکن سارے مسائل میں اتفاق ناممکنات میں سے ہے۔ ہم نے خود تاریخ فلسفہ میں یہ پڑھا ہے کہ ایک گروہ کائنات کے خارجی وجود کا قائل نہیں ہے۔ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں اکثریت ایک بات کی قائل ہے اور اقلیت اس کے خلاف ہے۔ معاشرہ مین ہمیشہ صاحبانِ فکر و نظر کم ہوتے ہیں اور بیشتر وہ لوگ ہیں جنہیں ان دقیق مسائل سے کوئی سروکار نہیں ہے لہٰذا حقیقت تک پہنچنے کے لئے کسی اور رستہ کی تلاش ناگزیر ہے۔

مآخذ

انسان اپنے ماحول میں زندگی گزارتا ہے اور گرد و پیش کی چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ کبھی فکر و تدبر کی گہری وادیوں میں اتر جاتا ہے اور ٹھیٹھ عقلی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سے اس کے ذہن میں جو کچھ آتا ہے وہ معرفت ہے۔ اس بیان کی رُو سے انسان کے عقائد، افکار و نظریات، احساس و جذبات، معلومات و اطلاعات، کسی کام میں اس کا تجربہ اور مہارت سب معرفت کے ذیل میں آتے ہیں۔ ہم نے اکثر یہ جملے سنے ہیں کہ مجھے معلوم ہے کہ، میں جانتا ہوں کہ، مجھے اس بات کا بخوبی علم ہے کہ، میرا خیال ہے کہ، مجھے یقین ہے کہ، مجھے ایسا لگتا ہے کہ، میں اس بات کو اس طرح سمجھتا ہوں کہ وغیرہ وغیرہ۔ یہ جملے اس بات کی دلیل ہیں کہ انسان کی معرفت ایک جیسی نہیں ہے بلکہ اس میں مراتب اور درجات ہیں۔ اس نتیجہ کو اس بات سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ عین ممکن ہے کہ جو بات آپ کے لئے یقینی ہو وہی بات میرے لئے ظن ہو اور کسی تیسرے کے لئے شک اور وہم ہو اور کوئی چوتھا اس بات کا بالکل منکر ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ لوگ کسی مسئلہ کے بارے میں یقین

رکھتے ہیں کہ اس بات کو بخوبی جانتے ہیں لیکن کسی حکیم سے اس مسئلہ کا بیان سن کرانہیں یقین ہوجاتا ہے کہ اب تک ہم جانے کس خوش فہمی میں مبتلا تھے۔

یہ معرفت کبھی خارجی ہوتی ہے مثلاً ندی میں پانی بہہ رہا ہے۔ اس قضیہ میں اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے جو خارج میں وقوع پذیر ہے اور کبھی ذہنی ہوتی ہے۔ یعنی ذہن جس چیز کو جیسا معلوم کرتا ہے ویسا بیان کرتا ہے مثلاً طالیس ملطی یونان کا پہلا فلسفی ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ علم و معرفت کے مآخذ کیا ہیں تو ہم ان مآخذ کو دو بنیادی تقسیموں کے ذریعہ سمجھ سکتے ہیں۔ اوّلین مآخذ حس، عقل اور وجدان (Intution) ہیں اور ثانوی مآخذ انسانی زندگی کے وہ سارے طور طریقے ہیں جنھیں انسان پوری زندگی میں سیکھتا رہتا ہے۔ انھیں ثانوی مآخذ میں عقلِ مشترک یا عقلِ عمومی (Common Sence) اور استناد (Authority) شامل ہیں انسان کی معاشرتی زندگی مختلف دائروں میں بسر ہوتی ہے۔ ایک وہ دائرہ ہے جسے ہم خاندان یا برادری سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ہر خاندان اور ہر برادری اپنے رسم و رواج کی پابند ہوتی ہے۔ دوسرا دائرہ قومی ہے جو برادری سے وسیع تر ہوتا ہے اس دائرہ کے آداب و عادات بھی نسبتاً وسیع تر ہوتے ہیں۔ تیسرا دائرہ وہ ماحول اور حالات ہیں جن میں انسان بالفعل اپنی زندگی گزارتا ہے۔ انسان ان سارے ہی دائروں سے سیکھتا اور جانتا پہچانتا رہتا ہے۔ عقلِ عمومی کی وضاحت میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ بات جو انسان فطری اور طبیعی طور پر جانتا ہے وہ عقلِ عام کا نتیجہ ہے۔ یعنی یہ ایک ایسی توانائی ہے جو انسان کو باہوش زندگی گزارنے کا سلیقہ بخشتی ہے لہٰذا ہر وہ فکر یا عقیدہ یا اصلِ بدیہی جسے انسان کی مجموعی عقل قبول کرلے اور اس پر اپنے فیصلوں کی بنیاد رکھے وہ بھی علم کا ایک ذریعہ ہے۔ عقلِ عام کا یہ تصور اگرچہ بہت مجرّد ہے لیکن نامانوس نہیں ہے یہ ہمیں پند و نصائح، اقوالِ زرّیں اور ضرب الامثال وغیرہ کی صورت میں جلوہ گر نظر آتی ہے۔ انھیں ثانوی مآخذ میں ایک اہم ذریعہ

استناد ہے۔

علوم و معارف کے مقابلہ میں انسان کی عمر بہت مختصر ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی انسان دنیا میں پھیلے ہوئے سارے ہی علوم و معارف کو حاصل کر لے لہٰذا انسان جس علم یا جس مسئلہ کو نہیں جانتا اسے کسی ماہر اور مستند انسان سے معلوم کر لیتا ہے اور اسی استناد کی بنیاد پر مسئلہ کے حل کو قبول کر لیتا ہے۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ فلاں بات صحیح ہے اس لئے کہ فلاں ماہر اور مستند انسان نے مجھ سے اس بات کو بیان کیا ہے اور میں یہ بھی جانتا ہوں کہ اس ماہر نے وہ بات برملا کہی ہے اگر غلط ہوتی تو لوگ اس پر تنقید کرتے۔ لہٰذا علم حاصل کرنے کا ایک ذریعہ کسی ماہر اور مستند انسان سے معلوم کرنا بھی ہے۔ یہ طریقہ ہماری معاشرت کا ایک جزو لازم ہے کہ ہم اپنی زندگی کے مختلف مسائل میں ان مسائل کے ماہرین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ہم جس شخص کی بات کو سند مان رہے ہوں وہ واقعاً سندیت کے قابل ہو اور اپنے شعبہ میں مہارتِ تامہ رکھتا ہو۔ اور یہ استناد ایسے مسائل میں قابل قبول ہوگا جنھیں انسان خود بھی معلوم کر سکتا ہو چاہے طویل مدت اور شدید مشقت ہی کیوں نہ ہو لیکن وہ باتیں جو عقل و منطق کے دائرہ سے باہر ہوں انسان ان میں استناد نہیں کر سکتا۔

وہ ماہر یا مستند انسان جس سے علم لیا گیا ہے اسے اپنے علم کی صداقت کے لئے عقل و منطق سے تمسک کرنا ہوگا لیکن اگر وہ خود کسی دوسرے ماہر پر اعتماد کر کے مسئلہ کے حل کو نقل کر دے تو بہر حال اس سلسلہ کو ایسے شخص پر منتہی ہونا چاہیئے جس نے بذات خود تحقیق کر کے بات کو معلوم کیا ہو۔

حس

دنیا کا سب سے واضح ذریعۂ معرفت حسّی تجربہ ہے۔ آپ پانی پی کر

گلاس میز پر رکھ دیں اب اگر کوئی سوال کرے کہ آپ کو کیسے معلوم ہے کہ میز پر گلاس رکھا ہوا ہے تو آپ جواب دیں گے کہ ابھی میں نے اس سے پانی پیا ہے۔ میں نے خود اسے اپنے ہاتھ سے میز پر رکھا ہے اور میں اسے دیکھ رہا ہوں اب اس سے زیادہ واضح دلیل میں گلاس کے لئے اور کیا دوں؟ وہ حواس جن سے ہم معرفت کا کام لیتے ہیں وہ لامسہ، باصرہ، ذائقہ، سامعہ اور شامہ ہیں جو ہمیں چیزوں کے وجود اور اس کی خاصیتوں سے آگاہ کرتے ہیں۔ ان میں سے دو یعنی لامسہ اور باصرہ کا کردار بہت زیادہ ہے۔ ان کے علاوہ ہم خوشبو اور بدبو کو سونگھتے ہیں، مختلف اشیاء کے ذائقہ کو چکھتے ہیں اور آوازوں کو سنتے ہیں۔

یہ دھیان میں رکھنا چاہئے کہ کبھی ہمارے حسّی تجربے ہمیں دھوکہ بھی دے دیتے ہیں۔ انسان رات کی تاریکی میں سنسان راستے پر سفر کرتا ہوا کسی جھاڑی کو بھیڑیا سمجھ کر ڈر جاتا ہے۔ جگر اور بخار کے مریض کو خوشگوار اور میٹھا پانی کڑوا محسوس ہوتا ہے۔ دن کی دھوپ میں بیابانوں کے ریگ زار دریا محسوس ہوتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ نیلے آسمان پر ٹمٹماتے ہوئے ننھے ننھے ستارے اتنے چھوٹے نہیں ہیں جتنے نظر آ رہے ہیں۔ ایسے حالات روزانہ پیش آتے ہیں تو کیا ہم یہ باور کر لیں کہ حواس سے غلطیاں بھی ہوتی ہیں؟ ایسی ہی حالتوں کے وقوع پذیر ہونے کے سبب بعض صاحبان نظر نے یہ فتویٰ دے دیا کہ حواس غلطیاں کرتے ہیں۔ حالانکہ پہلی مثال میں آنکھ نے خود دھوکہ نہیں کھایا رات کی تاریکی نے قوت باصرہ کو پورا عمل کرنے کا موقع نہیں دیا۔ دوسری مثال میں ذائقہ نے دھوکا نہیں کھایا مرض ذائقہ اور پانی کے درمیان حائل ہو گیا۔ تیسری مثال میں آنکھ نے دھوکا نہیں کھایا پانی سے چمکتی ہوئی ریت کی مشابہت نے دھوکا دیا ہے۔ چوتھی مثال میں بھی آنکھ نے دھوکا نہیں کھا فاصلہ نے دھوکا دیا ہے۔ یعنی ہمارے حواس نے دھوکا نہیں کھایا یہ دھوکا ہمارے ناقص او نامکمل تجربہ نے کھایا ہے۔ اگر وہ رکاوٹیں دور کر دی جائیں جو حواس اور اشیاء کے درمیاں

موجود ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ حواس صحیح کام نہ کریں۔ یعنی اگر جھاڑی پر بھیڑیئے کا گمان ہو رہا ہے یا سراب پر پانی کا گمان ہو رہا ہے تو قریب سے جا کر دیکھ لیں صورت حال سامنے آ جائے گی۔ اگر مرض کے سبب پانی کڑوا محسوس ہو رہا ہے تو علاج کروالیں صحیح ذائقہ معلوم ہو جائے گا یعنی ایک حسّی تجربہ کے صحت وسقم کو معلوم کرنے کے لئے دوسرے حسّی تجربوں سے کام لے کر حقیقت معلوم کی جا سکتی ہے۔

یہ بحث بھی دلچسپ ہے کہ حواس کے ذریعہ جو صورتیں ذہن میں پیدا ہو رہی ہیں وہ صرف وجود ہیں یا قضایا ہیں؟ بعض صاحبانِ فکر کا خیال ہے کہ تجربہ حسّی اپنی ذات میں نہ صادق ہے نہ کاذب۔ وہ صرف واقع ہوتا ہے۔ یعنی درخت سے صرف درخت کا وجود ذہن میں آتا ہے اس میں صدق وکذب نہیں ہوتا۔ یہ خیال قابل گرفت ہے اس لئے کہ اگر درخت کے وجود کا ذہن میں آنا تسلیم کرلیا جائے تو اس میں اور قضیہ میں کیا فرق ہے؟ دوسرے لفظوں میں درخت کی جو بھی تصویر ذہن میں کھنچی ہے وہ قضیہ کی صورت میں کھنچی ہے کہ یہ درخت ہے یا یہ درخت موجود ہے۔

حواس ظاہری کے ذریعہ ہم ان اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں جو خارج میں موجود ہیں اور حواس باطنی ہمیں داخلی کیفیت سے آگاہ کرتے ہیں کہ مثلاً میرے سر میں درد ہو رہا ہے۔ مجھے بھوک لگ رہی ہے۔ ایسے سارے قضیوں کا صدق ہمارے اپنے باطنی حواس پر مبنی ہے۔ اگر کوئی سوال کرے کہ کیا دلیل ہے کہ آپ کے سر میں درد ہو رہا ہے تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ میں محسوس کر رہا ہوں کہ سر میں درد ہے۔ اس کے لئے مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

جن چیزوں کا ہم حواس سے ادراک کرتے ہیں ان کی تصویریں ہمارے ذہن میں مرتسم ہوتی ہیں۔ ان تصویروں کا ارتسام حسّی معرفت کہلاتا ہے۔ لیکن یہ ارتسام اتنا سادہ

نہیں ہے جتنا سادہ محسوس ہوتا ہے۔ کسی شے کے حسّی ادراک میں انسان کی نفسیات، رسوم و عادات، عقائد و نظریات اور معاشرت سب کا دخل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ ہم نے کسی شے کو فقط اور فقط حس سے درک کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کائنات میں خارج میں جو چیزیں موجود ہیں ان کا ادراک حواس ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے یعنی حواس اشیاء کے علم کو ذہن تک پہنچانے کا ذریعہ ہیں۔ آج دنیا میں سارے علوم کی ترقیاں مشاہدہ اور تجربہ پر ہیں۔ جو بھی نظریہ انسان کے دماغ میں آتا ہے اسے وہ مشاہدہ اور تجربہ کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور یہی پرکھ اس نظریہ کے ردّو قبول کی بنیاد بنتی ہے۔ اسی لئے حکماء کے ایک گروہ نے حس کو انسانی علم و معرفت کے حصول کا واحد ذریعہ قرار دیا ہے۔

عقل

ہم نے دیکھا کہ معرفت کا پہلا ذریعہ حواس ہیں لیکن ان سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ غیر مربوط مفردات کی صورت میں ہوتی ہے ہم انہیں عقل کے ذریعہ لڑیوں میں پروتے ہیں اور پرو کر ارتباط دے کر اُن سے معانی حاصل کرتے ہیں۔ بعض مغربی مفکرین کی یہ رائے کسی حد تک درست ہے کہ حواس سے ہمیں معرفت نہیں معرفت کا خام مواد حاصل ہوتا ہے پھر ذہن اس مواد کو مربوط و منظم کرتا ہے اور پھر ہمیں معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس رائے کی بنیاد پر کیا ہم حواس سے حاصل شدہ معرفت کو معرفت تسلیم کرنے سے انکار کر دیں؟ جب کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ معرفت کا پہلا زینہ حسّی معرفت ہی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ مذکورہ رائے میں جو لفظ معرفت استعمال ہوا ہے اس کے معنی وہ فلسفیانہ معرفت ہے جو اصول و قوانین اور مفاہیم کلی اور ان کے قواعد پر مشتمل ہے۔ اگر معرفت صرف یہی ہے تو وہ رائے درست ہے اور اگر معرفت اس کے علاوہ کچھ اور

بھی ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حسّی معرفت بھی معرفت ہی ہے لیکن انتہائی سادہ اور ابتدائی ہونے کے سبب وہ قابل افادہ واستفادہ نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ معرفت فلسفیانہ معرفت کے لئے وسیلہ اور ذریعہ کا کام دیتی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ زمان ومکان کے مفاہیم کا تعلق حس سے اور معقولوں کا فہم سے اور استدلال کا عقل سے ہے تو یہ بات اس لئے قابل قبول نہیں ہے کہ کسی بھی تجربہ میں یہ تینوں ایک وحدت کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ان طاقتوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے تشخیص دینا ممکن نہیں ہے۔

فلسفہ کی کتابوں میں حس وعقل کے کرداروں پر طویل بحث کی گئی ہے اس کا سبب یہ مسئلہ ہے کہ ذہن انسانی صرف قوت عاقلہ کے ذریعہ حقیقتوں کو معلوم کر لیتا ہے اور اسے مشاہدہ اور تجربہ سے مدد لینے کی ضرورت نہیں پڑتی یا صرف مشاہدہ اور تجربہ ہی حقائق کو معلوم کرنے کا ذریعہ ہیں اور قوت عاقلہ کا کوئی کردار نہیں ہے یا ادراک حقائق میں دونوں کا کردار شامل ہے؟ اور اگر دونوں کا کردار شامل ہے تو دونوں میں سے کس کا کتنہ حصّہ ہے؟

وہ مکتب فکر جو صرف عقل اور فکر کو ادراک حقائق کا اہم ترین اور بنیادی ذریعہ سمجھتا ہے اسے اصطلاح میں عقلیت (Rationalism) کہا جاتا ہے اور جو حواس وتجربہ کی بنیادی اہمیت کا قائل ہے اسے تجربیت (Empricism) کہا جاتا ہے۔ ان دونوں مکاتب فکر کی ضمنی اور ذیلی شاخیں بہت ہیں لیکن ان میں ایسے حکماء کم ملیں گے جو صرف عقل یا صرف مشاہدہ کو علم کا بنیادی ماخذ سمجھتے ہوں۔ ان میں وہ لوگ زیادہ ہیں جو عقل کے ساتھ حسّی تجربات کو اور حسّی تجربات کے ساتھ عقل کو شناخت کے لئے ایک جزوی اہمیت دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ذہن تجربہ سے قبل بھی ادراک کی صلاحیت رکھتا ہے یا ذہن کا کام اس وقت شروع ہوتا ہے جب حواس اسے احساسات اور تصورات کا مواد فراہم کر دیں؟ اس موقع پر ہمیں ابیقور (۳۴۰۔۲۷۰ ق م) کا یہ قول ملتا ہے کہ انسان کا علم حس اور تجربہ کا نتیجہ ہے جو احساسات وجذبات

اور مفاہیمِ کلّی سے مل کر تشکیل پاتا ہے۔ یہ مفاہیمِ کلّی بھی احساسات کا نتیجہ ہیں جو محسوسات کی تکرار سے حاصل ہوتے ہیں اور جان لاک (۱۶۳۲ـ۱۷۰۴) یہ کہتا ہوا ملتا ہے کہ سب سے پہلے حواس جزئی تصورات کو اندر داخل کرتے ہیں اور خالی کمرے کو ساز و سامان سے بھرتے ہیں۔ پھر جب بتدریج ذہن کچھ تصورات سے واقف ہو جاتا ہے تو وہ تصورات حافظہ میں مستقر ہو جاتے ہیں اور ناموں سے موسوم ہو جاتے ہیں۔ تصورات اور زبان وہ مواد ہیں جن پر ذہن اپنی قوت عاقلہ کو فعّال کرتا ہے------ اس نے ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے کہ ذہن ایک سفید کاغذ ہے جو بالکل سادہ ہے اور تمام حروف وتصورات سے خالی ہے تو وہ سامان سے پُر کیسے ہوگیا؟ ذہن نے یہ عظیم ذخیرہ کہاں سے حاصل کیا جس کو انسان کے بے انت تخیل نے تقریباً بیکراں تنوعات کے ساتھ جمع کر رکھا ہے؟ عقل اور علم کے لئے یہ مواد کیسے فراہم ہوگیا؟ ان سب سوالوں کا ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے تجربہ۔ ہمارا سارا علم تجربہ پر قائم ہے اور سارا علم ہمیں بالآخر تجربہ ہی فراہم کرتا ہے۔ ہمارا مشاہدہ فکر کا سارا مواد ہمارے فہم وذہن کو فراہم کرتا ہے۔

یہ اصحاب تجربہ کی طرف سے ایک نسبتہً معتدل اعلان ہے لیکن اس کے برعکس اسپینوزا (۱۶۳۲ـ۱۶۷۷) نے عقل کی وکالت کرتے ہوئے انتہائی جانبدارانہ اور شدید بیان دیا ہے جس میں عقل کے علاوہ کسی بھی دوسرے ذریعہ کا انکار کیا گیا ہے۔

عقلیّین (Rationalists) کا دعویٰ یہ ہے کہ ذہن ایسی توانائی رکھتا ہے جس کے ذریعہ وہ دنیا کی حقیقتوں کو جزم ویقین کے ساتھ جان لیتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہر واقعہ کی ایک علّت ہوتی ہے لیکن ہمارا یہ جاننا کسی بھی تجربہ سے ثابت نہیں ہوا۔ اگر ہم اس جاننے میں تجربہ پر بھروسہ کریں تو پھر تجربہ کا طریقہ یہ ہوگا کہ دنیا کے ایک ایک واقعہ کو لے کر اسے تجربہ کی کسوٹی پر پرکھتے جائیں اور پھر دیکھیں کہ ان کی علّت ہے یا

نہیں۔ ہمارے لئے ایسا تجربہ کرنا ایک محال عمل ہے اس لئے کہ ہم پورے ماضی اور پورے مستقبل میں گھس کر سارے واقعات کا تجربہ کیسے کر سکتے ہیں۔ اب یہ سوال ہے کہ ہم نے یہ راز کیسے پالیا کہ ہر واقعہ کی ایک علت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ذاتاً واضح ترین حقیقت ہے جسے کسی دلیل یا تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ تجربہ کا اتنا کردار مانا جا سکتا ہے کہ وہ اس ثابت شدہ اصول پر مختلف طریقوں سے دلیلیں قائم کرے لیکن اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اصول کو ثابت کر سکے۔

وہ معرفت جو تجربہ سے ماوراء اور صرف عقلی بنیادوں پر استوار ہو اسے ابتدائی یا معرفت قبل از تجربہ (a priori) کہا جاتا ہے۔

یقیناً بعض ایسے مواقع بھی ہیں جہاں عقل بالاستقلال، حواس کی مدد کے بغیر معرفت حاصل کرتی ہے۔ وہ باتیں جو منطق اور ریاضی وغیرہ میں بیان کی جاتی ہیں ان میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا وہ صرف اور صرف عقلی کلیات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ منطق و ریاضی کے یہ قضایا بدیہی امور کہلاتے ہیں جنہیں انسان بہت سادی اور براہ راست توجہ سے درک کر سکتا ہے مثلاً کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک چیز موجود بھی ہو اور معدوم بھی۔ ہر معلول کی ایک علت ہوا کرتی ہے۔ آپ نے دیکھا کہ یہ سارے قضایا کلی بھی ہیں اور یقینی بھی اور ان میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

افراط و تفریط سے بچتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ منطق و ریاضی کے بہت سے اصول و قواعد ایسے ہیں جن میں ہمیں حواس کا دخل نظر نہیں آتا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان قواعد و قضایا کی تشکیل میں حواس کا بالکل دخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ علم المساحت یا علم ہندسہ کی بنیاد رکھنے والوں نے محسوسات ہی کو سامنے رکھ کر قواعد ایجاد کئے جو ایک طویل تجرباتی سفر کے بعد اپنی پوری شناخت کھو بیٹھے اور صرف عقلی کہلانے لگے۔ اسی طرح عدد

کے مسائل معدودی نسبت سے تعین پاتے پاتے ایک طویل عرصہ کے بعد خالص عقلی قرار پائے۔ اب رہے منطق کے قواعد تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ انسانی زندگی کے رویوں کی پیداوار ہیں جنہیں قواعد کی صورت میں ڈھال کر مدوّن کیا گیا ہے۔ ابتدائی طور پر ان کا تعلق بھی حواس ہی سے تھا۔ ہم نے امور بدیہیہ سے جو تین مثالیں پیش کی ہیں انہیں اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو ان کی برگشت بھی حواس ہی کی طرف ہے لہٰذا دیانت داری کی بات یہ ہے کہ معرفت حس اور عقل کے تعاون باہمی کی پیداوار ہوتی ہے دونوں اپنے اپنے دائرہ میں رہ کر معرفت کی تشکیل کرتے ہیں۔ ہماری ساری فکری اور مادی ترقیاں بیک وقت دونوں کی مرہون منت ہیں۔

وجدان کہا جاتا ہے کہ علم ومعرفت کے ماخذوں میں ایک ماخذ وجدان بھی ہے۔ لیکن پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ وجدان کے معنی کیا ہیں؟ فلسفہ کی روایتی اختلاف پسندی کی روشنی میں اس لفظ کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعض حکماء کے قول کے مطابق اس سے مراد انسان کی وہ فراست اور بصیرت ہے جس کے ذریعہ انسان بڑی وضاحت کے ساتھ کسی نکتہ کو پالیتا ہے۔ یہ صورتِ حال ان افراد میں زیادہ پائی جاتی ہے جو کسی شعبۂ فن و ہنر یا کسی علم میں بڑی وسیع اور ماہرانہ دست رس رکھتے ہوں اور تجربہ نے انھیں ایسی بلند منزل تک پہنچا دیا ہو کہ مسئلہ کے سامنے آتے ہی وہ اس کی گہرائیوں تک پہنچ جاتے ہوں۔ بعض نے وجدان کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ وجدان براہ راست ادراک کا نام ہے اس معنی میں تو اصحابِ حس و تجربہ بھی وجدان کے قائل ہیں ان کے نزدیک رنگ و بو، صوت و صدا اور درد و غم کے ادراکات وجدانی ہیں جب کہ اصحابِ عقل بدیہی امور کے درک کو وجدان کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی معنی بیان کئے گئے ہیں۔ گہری توجہ سے ہم یہ بات معلوم کر سکتے ہیں کہ وجدان مستقل بالذات ذریعہ علم نہیں ہے۔ مذکورہ بیانات کی روشنی میں خود وجدان ہی کا

نہیں۔ ہمارے لئے ایسا تجربہ کرنا ایک محال عمل ہے اس لئے کہ ہم پورے ماضی اور پورے مستقبل میں گھس کر سارے واقعات کا تجربہ کیسے کر سکتے ہیں۔ اب یہ سوال ہے کہ ہم نے یہ راز کیسے پالیا کہ ہر واقعہ کی ایک علت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ذاتاً واضح ترین حقیقت ہے جسے کسی دلیل یا تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ تجربہ کا اتنا کردار مانا جا سکتا ہے کہ وہ اس ثابت شدہ اصول پر مختلف طریقوں سے دلیلیں قائم کرے لیکن اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اصول کو ثابت کر سکے۔

وہ معرفت جو تجربہ سے ماوراء اور صرف عقلی بنیادوں پر استوار ہو اسے ابتدائی یا معرفت قبل از تجربہ (a priori) کہا جاتا ہے۔

یقیناً بعض ایسے مواقع بھی ہیں جہاں عقل بالاستقلال، حواس کی مدد کے بغیر معرفت حاصل کرتی ہے۔ وہ باتیں جو منطق اور ریاضی وغیرہ میں بیان کی جاتی ہیں ان میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا وہ صرف اور صرف عقلی کلیات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ منطق و ریاضی کے یہ قضایا بدیہی امور کہلاتے ہیں جنہیں انسان بہت سادی اور براہ راست توجہ سے درک کر سکتا ہے مثلاً کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک چیز موجود بھی ہو اور معدوم بھی۔ ہر معلول کی ایک علت ہوا کرتی ہے۔ آپ نے دیکھا کہ یہ سارے قضایا کلی بھی ہیں اور یقینی بھی اور ان میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

افراط و تفریط سے بچتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ منطق و ریاضی کے بہت سے اصول و قواعد ایسے ہیں جن میں ہمیں حواس کا دخل نظر نہیں آتا لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان قواعد و قضایا کی تشکیل میں حواس کا بالکل دخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ علم المساحت یا علم ہندسہ کی بنیاد رکھنے والوں نے محسوسات ہی کو سامنے رکھ کر قواعد ایجاد کئے جو ایک طویل تجرباتی سفر کے بعد اپنی پوری شناخت کھو بیٹھے اور صرف عقلی کہلانے لگے۔ اسی طرح عدد

کے مسائل معدودی کی نسبت سے تعین پاتے پاتے ایک طویل عرصہ کے بعد خالص عقلی قرار پائے۔ اب رہے منطق کے قواعد تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ انسانی زندگی کے رویوں کی پیداوار ہیں جنہیں قواعد کی صورت میں ڈھال کر مدوّن کیا گیا ہے۔ ابتدائی طور پر ان کا تعلق بھی حواس ہی سے تھا۔ ہم نے امور بدیہیہ سے جو تین مثالیں پیش کی ہیں انہیں اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو ان کی برگشت بھی حواس ہی کی طرف ہے لہٰذا دیانت داری کی بات یہ ہے کہ معرفت حس اور عقل کے تعاون باہمی کی پیداوار ہوتی ہے دونوں اپنے اپنے دائرہ میں رہ کر معرفت کی تشکیل کرتے ہیں۔ ہماری ساری فکری اور مادی ترقیاں بیک وقت دونوں کی مرہون منت ہیں۔

وجدان کہا جاتا ہے کہ علم و معرفت کے ماخذوں میں ایک ماخذ وجدان بھی ہے۔ لیکن پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ وجدان کے معنی کیا ہیں؟ فلسفہ کی روایتی اختلاف پسندی کی روشنی میں اس لفظ کے معنی میں اختلاف ہے۔ بعض حکماء کے قول کے مطابق اس سے مراد انسان کی وہ فراست اور بصیرت ہے جس کے ذریعہ انسان بڑی وضاحت کے ساتھ کسی نکتہ کو پالیتا ہے۔ یہ صورتِ حال ان افراد میں زیادہ پائی جاتی ہے جو کسی شعبۂ فن و ہنر یا کسی علم میں بڑی وسیع اور ماہرانہ دست رس رکھتے ہوں اور تجربہ نے انھیں ایسی بلند منزل تک پہنچا دیا ہو کہ مسئلہ کے سامنے آتے ہی وہ اس کی گہرائیوں تک پہنچ جاتے ہوں۔ بعض نے وجدان کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ وجدان براہ راست ادراک کا نام ہے اس معنی میں تو اصحابِ حس و تجربہ بھی وجدان کے قائل ہیں ان کے نزدیک رنگ و بو، صوت و صدا اور درد و غم کے ادراکات وجدانی ہیں جب کہ اصحابِ عقل بدیہی امور کے درک کو وجدان کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی معنی بیان کئے گئے ہیں۔ گہری توجہ سے ہم یہ بات معلوم کر سکتے ہیں کہ وجدان مستقل بالذات ذریعہ علم نہیں ہے۔ مذکورہ بیانات کی روشنی میں خود وجدان ہی کا

ماخذ کہیں حس ہے اور کہیں عقل ہے۔

علمیاتی مسائل پر ایک عبوری نظر ڈالتے ہوئے ہم نے یہ دیکھا کہ اصحاب عقل اور اصحاب حس و تجربہ نے اپنے اختلافات کے باوجود اس مسئلہ پر اختلاف نہیں کیا کہ انسان کے لئے علم و معرفت کا حصول ممکن ہے یا نہیں۔ یہ دونوں انسان کے لئے علم و معرفت کے حصول کو ممکن جانتے ہیں۔ حکماء میں ایک گروہ پیدا ہوا جس نے یہ اعلان کیا کہ انسان میں صلاحیت علم ہے یا نہیں ہمیں نہیں معلوم اور ہم اس مسئلہ پر کوئی مثبت حکم لگانے کے موقف میں نہیں ہیں اس نظریہ کا نام ارتیابیت (Scepticism) ہے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ نے اس ارتیابیت سے انکار کیا اور یہ کہا کہ علم کے مآخذ پر بات کرنے سے پہلے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ علم کی وسعت کیا ہے۔ اس کی تعیین کے بعد ہی یہ بتلایا جا سکتا ہے کہ وہ چیزیں کیا ہیں جن کے علم کا امکان ہے اس نظریہ کا نام انتقادیت (Criticism) ہے۔

علمیات کے مسائل میں سوفسطائیوں کو ایک ناگزیر اہمیت حاصل ہے۔ ہم منطق کی بحث کے آغاز میں سفسطہ پر ایک مختصر گفتگو کر آئے ہیں۔ سقراط سے قبل فلسفیوں کا ایک گروہ سوفسطائی کہلاتا تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح سے سفسطہ کے آغاز کا سراغ ملتا ہے۔ وہاں کی عدالتوں میں وکلاء کا ایک گروہ پیدا ہوا جو اپنے موکلین کی ہر جھوٹی سچی بات کو اپنے استدلال کے زور پر صحیح ثابت کرتا تھا۔ اسی دور میں خطابت کا رواج ہوا اور اس فن نے اتنی ترقی کی کہ خطابت سیکھنے کا شوق عام ہو گیا اور اس کے مدرسے قائم ہو گئے۔ ان مدرسوں میں فن خطابت کے ساتھ ساتھ اپنے عقائد کی تائید اور دوسرے کے عقائد کی تردید بھی سکھلائی جاتی تھی۔

یونان کے ان معاشرتی حالات نے اتنی شدت اختیار کی کہ یہ پیشہ ور افراد خود اس بات کے قائل ہو گئے کہ دنیا میں حقیقت اور غیر حقیقت یا سچ اور جھوٹ کا کوئی وجود نہیں ہے

بلکہ یہ مکمل طور سے انسان کے ذہن کی پیداوار ہے جسے انسان حق سمجھے وہ حق ہے جسے صحیح سمجھے وہ صحیح ہے اور جسے غلط سمجھے وہ غلط ہے۔ یہی لوگ سوفسطائی کہلائے۔ تاریخ فلسفہ یوناں میں ان کی تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں۔ پروٹا غورس کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ د میں ہر چیز کا معیار خود انسان ہے۔ انسان اگر کسی بات پر کوئی حکم لگاتا ہے تو وہ حکم اس کی فہم کے مطابق ہے اور وہی حق ہے اس لئے کہ انسان جو کچھ سمجھتا ہے حقیقت اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔ انسانوں میں فہم کا تفاوت ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک انسان کسی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرا اسی بات کو غلط سمجھے اور تیسرا صحیح اور غلط کے درمیان متردد ہو تو وہ ایک بات صحیح بھی ہے غلط بھی ہے اور قابل شک بھی۔ گورگیاس کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ کسی بھی چیز موجود ہونا محال ہے اور اگر بفرض محال موجود بھی ہو تو اس کی معرفت محال ہے اور اگر بفرض محال اس کی معرفت ہو جائے تو اس کی تعریف دوسرے سے بیان نہیں کی جا سکتی۔ اس ے ان تینوں دعووں پر دلیلیں قائم کی ہیں جو کتابوں میں موجود ہیں۔ سفسطہ کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ جب یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہمیں حقیقت کا علم نہیں ہے تو وہ یہ اعلان کرتے ہیں کہ ہمیں اس حقیقت کا علم ہے کہ ہمیں حقیقت کا علم نہیں ہے۔

سقراط، افلاطون اور ارسطو نے شدت سے اس گروہ کی مخالفت کی اور جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہی باعث بنا کہ ارسطو نے علم منطق کے منتشر اصول و قواعد کو تدوین کر کے منضبط کیا۔ لیکن ارسطو کے بعد ایک گروہ پیدا ہوا جو مشککین یا لاادریین کے نام سے کئے جاتے ہیں ان کے نظریہ کا نام Scepticism ہے۔ یہ نظریہ دو نظریوں کے درمیان ایک مصالحتی کوشش تھی۔ انھوں نے درمیانی راہ یہ نکالی کہ انسان کے پاس ایسا کوئی قابل اعتما طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعہ وہ اشیاء کی حقیقتوں کو جان سکے اس لئے کہ انسان کے پاس جاننے کے دو ہی ذرائع ہیں حس اور عقل اور یہ دونوں ہی غلطیاں کرتے ہیں۔ لہٰذا دنیا کے

سارے مسائل میں انسان کے لئے صحیح طریقہ یہ ہے کہ کسی حتمی رائے سے اجتناب کرے۔

یہ دونظریوں کو جمع کرنے کی ایک ترقی پسندانہ کوشش تھی لہٰذا اسے قبولیت عام حاصل ہوئی اور اس نے اسکندریہ کے مدرسوں میں بھی اپنی جگہ بنالی۔ یہ نظریہ کئی صدی بعد مسیح تک یونان اور اسکندریہ میں رائج رہا۔ پھر ہم مغرب کے جدید فلسفہ میں اس کی بازگشت دیکھتے ہیں جو مختلف ازموں اور Isms کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

جان لاک (۱۶۳۲ـ۱۷۰۴ء)

جان لاک کا خیال ہے کہ ہم اپنے احساسات کے ذریعہ جس چیز کا بھی ادراک کرتے ہیں وہ اس پوری چیز کا ادراک نہیں ہوتا۔ مثلاً جب ہم کسی گھر کو دیکھتے ہیں تو کبھی ہم بیٹھک کو دیکھتے ہیں کبھی حجرۂ خواب کو کبھی باورچی خانے کو کبھی مکان کو سامنے سے دیکھتے ہیں اور کبھی پس پشت سے اور ہمارا ہر دیکھنا ایک مخصوص ذہنی رویہ کی تشکیل کرتا ہے۔ یہی مسئلہ سماعت کا ہے کہ نزدیک سے ڈھول کی آواز بری لگے تو لگے دور کے ڈھول سہانے ہوتے ہیں۔ دہی برہنہ آنکھ سے بہت مرغوب لگتا ہے لیکن یہی دہی مخصوص آلات سے دیکھا جائے تو کلبلاتے ہوئے جرثوموں کا مجموعہ ہے۔ اگر مٹھائی کھانے کے بعد مٹھاس کھائیں تو کم محسوس ہوگی اور ترش یا نمکین کھانے کے بعد مٹھاس کھائیں تو زیادہ محسوس ہوگی۔ لہٰذا جو اشیاء کا ظاہر ہے ہم اسے اسی طرح ادراک کر سکتے ہیں۔ عمل ادراک ایک مثلث ہے جو ذہن (Mind)، چیز (Object) اور چیز کے ذہن میں حاصل ہونے سے واقع ہوتا ہے۔ لاک کا کہنا ہے کہ تصور کی جگہ ذہن ہے لہٰذا جو تصور ذہن میں نہ ہو وہ موجود نہیں ہوسکتا۔ جب چیز اور ذہن دونوں موجود ہوں تو اس وقت چیز کا تصور ذہن میں ہوگا۔ البتہ غائب چیزوں کے تصورات حافظہ میں ہوتے ہیں۔

لاک نے معرفت کے تین اقسام بیان کئے ہیں۔

وجدانی معرفت: اس کا کہنا ہے کہ اگر ہم سوچنے کے طریقوں میں تعمق کریں تو ہم اس نتیجہ تک پہنچ جائیں گے کہ کبھی ذہن تصوروں کی استواری یا نا استواری کو دوسرے تصورات کی مدد کے بغیر معلوم کر لیتا ہے۔ایسے ادراک کو حضوری اور وجدانی ادراک کہا جا سکتا ہے۔جیسے پانچ چھ سے کم ہے اور چار سے زیادہ ہے نیلا رنگ پیلا نہیں ہے۔تمام یقینی اور بدیہی اشیاء اسی معرفت سے متعلق ہیں۔

استدلالی معرفت: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ذہن تصورات کی صحت یا خطا کو براہ راست معلوم نہیں کر پاتا۔اِسے معلوم کرنے کے لئے اُسے درمیانی تصورات کی ضرورت ہوتی ہے۔علم ریاضی اس کی بہترین مثال ہے۔

حسی معرفت: لاک کے نزدیک حضوری معرفت استدلالی معرفت سے بلند ہے۔اس کے نزدیک اگر معرفت حضوری اور استدلالی نہ ہو تو پھر وہ معرفت نہیں ہے ظن ہے۔لیکن لاک نے اس ظن کو یکسر مسترد نہیں کیا اسے یک گونہ اہمیت دی ہے۔

لاک کا خیال یہ ہے کہ استدلالی علم حضوری علم کے مقابلہ میں نقائص کا حامل ہے اسلئے کہ اس میں وہ حتمیت اور بداہت نہیں ہوتی، وہ قابل شک ہوتا ہے جبھی اس کے شک کو استدلال کا ذریعہ مقرر کیا جاتا ہے اس علم میں کنج کاوی اور حافظہ کا بیشتر کردار ہوتا ہے۔

ڈیکارٹ پسندوں کے لئے اس حکیم کا ایک جملہ بہت دلچسپ ہے کہ اگر میں ہر چیز میں شک کروں تو یہی شک مجھے آمادہ کرتا ہے کہ میں اپنے وجود کا ادراک کروں اور اس میں شک نہ کروں۔

ہیوم

ہم اس حکیم کے افکار پر تھوڑی سی بحث کر آئے ہیں۔اب پھر ایک

مختصر سا جائزہ لیکر بحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔اسکا بیان ہے کہ "میری مراد ارتسام سے وہ تمام ادراکات ہیں جو زیادہ واضح اور اجاگر کرتے ہیں یعنی جب ہم کسی شئے کو دیکھتے اور سنتے، محسوس کرتے ہیں یا جب دل میں کسی چیز کی نسبت محبت ونفرت، خواہش وادراک وغیرہ پیدا ہوتا ہے، پھر انھیں ادراکات کا جب ہم محض خیال کرتے ہیں جس صورت میں ان کی وضاحت گھٹ جاتی ہے تو یہ تصورات بن جاتے ہیں ارتسامات اور تصورات میں بس یہی فرق ہے۔" (فہم انسانی ص ۱۶)۔

"ذہن کی ساری قوت خلاّقی کی بساط اس سے زیادہ نہیں ہے کہ حواس وتجربہ کے فراہم کردہ مواد میں وہ الٹ پھیر، حذف واضافہ اور ترکیب وتحلیل پر قادر ہے------ مختصر یہ ہے کہ خیالی تعمیرات کا سارا مواد و مصالحہ ہمارے ہی اندرونی یا بیرونی احساسات سے ماخوذ ہوتا ہے ذہن وارادہ کا کام ان احساسات کی صرف تحلیل وترکیب ہے۔یا فلسفہ کی زبان میں اپنے مطلب کو میں یوں ادا کرسکتا ہوں کہ ہمارے تمام تصورات میں نسبتۂ کمزور ادراکات ہمارے ارتسامات یعنی زیادہ جلی پر زور تصورات کی نقل ہوتے ہیں۔" (فہم انسانی ص ۱۷)۔

اس دعوے پر دو عدد دلیلیں فراہم کرنے کے بعد اس نے یہ تحریر کیا ہے کہ البتہ ایک صورت ایسی نکلتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ یک قلم ناممکن نہیں ہے، کہ کوئی تصور والا اپنے مقابلے کے ارتسام کے پیدا ہی نہ ہوسکے۔ یہاں ہیوم خود ہی اپنے نکتہ میں استثناء کی ایک صورت پیدا کررہا ہے۔اس کا کہنا یہ ہے کہ ایک رنگ کے مختلف درجات ہوتے ہیں گہرا، ہلکا، درمیانہ وغیرہ اگر کوئی رنگوں کا تیس سالہ تجربہ رکھنے والا جو ہر رنگ سے واقف ہو لیکن نیلے رنگ کے ایک خاص درجہ سے واقف نہ ہو اس کے سامنے اگر اس خاص درجہ کو چھوڑ کر بالتدریج نیلے رنگ کے مختلف درجات کے نمونے پیش کیے جائیں پہلے گہرا پیش کیا

جائے پھر اس کو بتدریج ہلکا پیش کرتے رہیں تو وہ یہ محسوس کرلے گا کہ درمیان کی ایک کڑی مفقود ہے تو وہ نیلے رنگ کے اس خاص درجہ کا تصور قائم کرلے گا۔ وہ کہتا ہے کہ بس یہی ایک ایسی مثال ہے جس سے یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ ہمیشہ اور ہر صورت میں بسیط تصورات کا اپنے مقابلے کے ارتسامات سے ماخوذ ہونا ضروری نہیں۔ لیکن یہ مثال **الشاذ کالمعدوم** میں داخل ہے اور ایسی نہیں ہے کہ صرف اس بناء پر ہم اپنے مذکورہ بالا عام اصول کو بدل دیں۔ (فہم انسانی ص۲۰)۔ ''جو لوگ اس حقیقت کے عالمگیر و ناقابل استثناء ہونے کے منکر ہیں ان کے لئے اپنے افکار پر قائم رہنے کی صرف ایک ہی صورت ہے جو نہایت آسان ہے اور وہ یہ کہ وہ کوئی ایسا تصور پیش کردیں جو ان کے نزدیک اس ماخوذ سے نہ نکلا ہو جس کے بعد اگر ہم اپنے نظریہ کو یہ ثابت رکھنا چاہتے ہیں تو ہمارا فرض یہ ہوگا کہ ایسا ارتسام یعنی اجاگر ادراک مہیا کریں جو اس پیش کردہ تصور کی اصل ہو۔'' (فہم انسانی ص۱۸)۔

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ الٹرا وائلٹ ریز (بنفشی شعائیں) اور ریڈیو ایکٹو شعاعیں سائنسداں کے ذہن میں ایک مخصوص و معین مفہوم رکھتی ہیں جب کہ کسی بھی حاسہ کے ذریعہ ان کی صورت ذہنی حاصل نہیں کی جاسکتی لہٰذا ہیوم کو اپنی رائے قائم کرنے میں مفہوم (Concept) اور صورت ذہنی (Image) کے فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیئے تھا۔

جب ہم شرافت، صداقت، امانت وغیرہ کے مفہوم پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں تلاش کے باوجود ان مفاہیم کی کوئی صورت ذہنی حاصل نہیں ہوتی اس کے باوجود ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہے کہ ہم ان الفاظ کے مفاہیم کو درک کرتے ہیں۔

پس، پھر، سو، اور وغیرہ جملوں کی تشکیل میں اہم ترین کردار ادا کرتے ہیں لیکن ان لفظوں کے مفاہیم کے مقابل کسی انسان کا کوئی حسّی تجربہ نہیں ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ، میں یہ کروں گا، میں یہ سوچ سکتا ہوں ان تینوں نامکمل جملوں میں کہ، گا اور سکتا ایک

مستقل مفہوم کے حامل ہیں لیکن نہ ان کی کوئی صورتِ ذہنی ہے اور نہ کسی حسی تجربہ کی زد میں آتے ہیں۔ کیا ہمیں حتمی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے تصور، صورتِ ذہنی اور مفہوم وغیرہ کی اصطلاحات میں فرق اور تفاوت کا قائل ہو جانا چاہیے؟ فلسفہ شناسوں کو اس بات کا کوئی فیصلہ کرنا چاہیے۔

علوم کی درجہ بندی

فلسفہ کو اگر مطلقِ علم کے معنی میں تسلیم کیا جائے تو نسلِ انسانی میں تاریخ علوم کا آغاز فلسفہ سے تسلیم کرنا ہوگا۔ یعنی انسان کا پہلا علم فلسفہ تھا۔ جیسے جیسے انسان کا تجربہ بڑھتا گیا اور عقل انسانی اکتساب کے ہنر میں مہارت حاصل کرتی گئی ویسے ہی ویسے اس کا علم تحلیل و ترکیب اور تجزیہ کے مراحل طے کرتا رہا جس کے نتیجہ میں فلسفہ سے ٹوٹ ٹوٹ کر مختلف علوم اپنے اپنے محوروں پر گردش کرنے لگے۔ اور آج وہ اتنے مستقل بالذات ہیں کہ فلسفہ سے ان کا کوئی رشتہ باقی نہیں رہا (جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں) حالانکہ وہ سب ایک ہی باپ کے بیٹے ہیں۔ اس حقیقت کو اجاگر کرنے کے لئے مختلف علاقوں کے حکماء نے علوم کی درجہ بندی پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔ ممکن ہے کہ علوم کی درجہ بندی کے اور بھی اسباب ہوں لیکن ہم نے یہاں ایک اہم اور قوی رجحان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

افلاطون کی مختصر تقسیم کے مطابق علم و معرفت کی چار قسمیں ہیں لیکن ہمیں علم انسانی کی تاریخ میں پہلی مرتبہ تفصیلی طور پر علوم کی درجہ بندی ارسطو کے آثار میں نظر آتی

ہے۔ایک روایت کے مطابق ارسطو نے علوم کو نظری اور عملی میں تقسیم کیا لیکن دوسری روایت کے مطابق یہ تقسیم نظری، عملی اور فنی پر مشتمل ہے جو حسب ذیل ہے۔

ا۔ علوم نظری ان کی تین قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

الف : **مابعد الطبیعہ** یہ علم وجود سے بحثیت وجود کے بحث کرتا ہے اس کے اہم موضوعات وجود خدا، مطلق وجود، علیت وغیرہ ہیں۔

ب : **ریاضیات** یہ مقدار کا علم ہے یہ وہ مفاہیم ہیں جو اگرچہ ذہن انسانی سے پیدا ہوتے ہیں لیکن ان کا خارجی وجود محسوسات کے ذریعہ نمودار ہوتا ہے اور یہ حساب، ہندسہ، فلکیات اور موسیقی سے بحث کرتا ہے۔

ج : **طبیعیات** اس میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو خارج میں موجود ہیں۔ یہی وہ امور ہیں جن سے ذہنی مفاہیم پیدا ہوتے ہیں۔اس کی شاخیں علم طبیعت، علم آثار علویہ، علم کون وفساد، علم نبات وحیوان، علم نفس، علم طب اور علم کیمیا ہیں۔

۲۔ علوم عملی ان کا تعلق انسان کے اعمال وافعال سے ہے۔

الف : **اخلاق** اس کا تعلق انسان کی انفرادی زندگی کے افعال سے ہے۔

ب : **تدبیر منزل** اس کا تعلق انسان کے گھر اور گھرانے کے افعال سے ہے۔

ج : **جدل** اس کا موضوع وہ اقوال ہیں جو کسی بات کو ثابت کرنے اور طرف مقابل کو لاجواب کرنے کے لئے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

ارسطو نے اس فہرست میں علم منطق کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لئے کہ وہ منطق کو ان سارے علوم کا مقدمہ قرار دیتا ہے۔ اس نے منطق کا تذکرہ ان علوم کے بیان سے قبل کیا ہے۔ ارسطو کا یہ بیان بنیاد کا وہ پہلا پتھر ہے جس پر بعد کے حکماء نے درجہ بندی کی عمارت تعمیر کی اور اس کا نام تقسیم علوم رکھا۔ مسلمان حکماء میں سب سے پہلے یہ کام تیسری صدی ہجری میں کندی نے انجام دیا جو کم وبیش ارسطو کی رکھی ہوئی بنیادوں پر استوار تھا۔

حکماء نے اپنے اپنے میلانات ورجحانات کی بنیاد پر مختلف طریقوں سے درجہ بندی کی ہے۔ بعض نے علوم کو موضوعات کے اعتبار سے تقسیم کیا ہے۔ بعض کی تقسیم تصور و تصدیق کی بنیاد پر ہے۔ کسی نے قدیم وجدید کی نسبت سے تقسیم کی ہے۔ کسی نے یہ بنیاد بنائی ہے کہ کچھ علوم وہ ہیں جو نفس میں ثابت ہیں، کچھ وہ ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور کچھ وہ ہیں جو عقل وقیاس سے استنباط ہوتے ہیں۔ ایک مفصل اور نسبتاً اچھی تقسیم فارابی نے احصاء العلوم میں کی ہے۔ یہ تقسیم چوتھی صدی ہجری کے درمیانی دور کی ہے۔

مغرب کے حکماء میں بیکن نے درجہ بندی کی بنیاد ذہنی قوتوں کو قرار دیا ہے۔ اس حکیم کی رائے میں ذہنی قوتیں تین ہیں حافظہ، متخیلہ اور عقل۔ اس کے نزدیک تاریخ کی ساری قسمیں حافظہ سے تعلق رکھتی ہیں اور شعر و ہنر کا تعلق متخیلہ سے ہے جس میں موسیقی سنگ تراشی اور نقاشی وغیرہ شامل ہیں اور عقل سے تعلق رکھنے والے علوم کی تین قسمیں ہیں جو فلسفۂ اولیٰ یعنی الہیات اور انسان (نفسیات، منطق، اخلاق وغیرہ) اور طبیعت (ریاضیات وطبیعیات وغیرہ) ہیں۔ اس حکیم نے کوشش تو بہت کی کہ اس کی درجہ بندی عقل و فطرت سے قریب ہو لیکن وہ اس بات کو فراموش کر گیا کہ یہ تینوں قوتیں مجموعی طور پر ہر علم میں استعمال ہوتی ہیں لہٰذا یہ درجہ بندی کی بنیاد نہیں بن سکتیں۔ مغرب ہی کے ایک حکیم نے درجہ بندی کی بنیاد علوم کائنات اور علوم عقلی پر رکھی اور انہیں چار چار پر تقسیم کر کے ایسی فہرست

مرتب کی جو سارے علوم پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن چار پر تقسیم کرنے کا سبب یا عقلی جواز ہم سے پوشیدہ ہے۔

اس سرسری مطالعہ سے ہم نے یہ اندازہ لگایا کہ حکماء کو کثرت میں وحدت کی تلاش ہے اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ دنیا میں بکھرے ہوئے علوم کو کم تر عنوانات کے ذیل میں درج کرتے ہوئے اس وحدت تک پہنچ جائیں جو سارے علوم کا سرچشمہ ہے۔

مقولاتِ عشر

مقولہ کو انگریزی اصطلاح میں Category کہا جاتا ہے۔ مقولہ کا معنی کہی جانے والی بات ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ جنس کی تعریف قدیم فلسفہ میں یوں کی جاتی تھی۔ **الجنس هو المقول علی الكثرة المختلفة الحقایق فی جواب ما هو** ۔ اگر جنس کی بارے میں سوال ہو کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ مختلف حقیقتوں والی کثیر چیزیں اگر ایک عنوان کے تحت جمع ہو جائیں تو وہ عنوان جنس ہے۔ فلسفہ و منطق کی اصطلاح میں مقولہ وہ جنسِ عالی ہے جس سے بلند کوئی جنس نہیں ہوتی۔

مقولات کی بحث سب سے پہلے ارسطو کی کتاب قاطیغوریاس (مقولات) اور کتاب طوبیقا (جدل) میں نظر آتی ہے۔ اس نے ان کی تعداد دس لکھی ہے۔ ارسطو کے بعد کے علماءِ منطق نے اسے اپنی کتابوں میں درج کرنا شروع کیا اور ان کی عمومی افادیت کے پیشِ نظر فلسفیوں نے بھی اسے اپنا موضوع بنا لیا۔ یعنی یہ دس مقولے منطق اور فلسفہ دونوں میں اہمیت کے حامل ہیں۔ منطق میں اس لئے کہ یہ مبادیٔ فکر کے اساسی مفاہیم کی تشکیل

کرتے ہیں اور فلسفہ یا مابعد الطبیعہ میں اس لئے کہ اشیاء خارجی کی واقعی خصوصیات کو بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ طبیعت میں جو کچھ بھی نظر آرہا ہے وہ جوہر اور اس کے نو عرضوں کے تحت ہے۔

ارسطو کی نگاہ میں جوہر قائم بالذات ہے اور وہ اپنے ہونے میں کسی موضوع یا مکان ومحل کا محتاج نہیں ہے جب کہ عرض وہ صفت ہے جس کی جوہر کی طرف اس حیثیت سے نسبت دی جاتی ہے کہ سارے ہی اعراض اشیاء کی کیفیات اور روابط ہیں اور اپنے ہونے میں جوہر کے محتاج ہیں۔ جوہر اور وجود ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور وہ چیزیں جو اس عالم خارج میں پائی جاتی ہیں وہ جوہر اور اس سے مربوط اشیاء ہیں۔ جسم کا لفظ ابتدائی عناصر اور وہ اشیاء جو ان عناصر سے مرکب ہیں اُن کے لئے بولا جاتا ہے۔ یعنی ارسطو اس کائنات میں کثرت کا قائل ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ کائنات متعدد ومختلف اور کثیر جواہر سے متشکل ہوئی ہے۔

حکماء اسلام نے مقولات عشر اور خصوصاً جوہر پر بہت اہم بحثیں کی ہیں۔ یہ لوگ وجود کو ماہیت سے الگ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ماہیت ایک ایسا امر ہے جو اشیاء کی حقیقت کو بیان کرتا ہے اور تعریف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اور وجود ایسا امر ہے جس سے ماہیت کا وجود وابستہ ہوتا ہے۔ یہ حکماء رابطوں کی تین قسمیں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ ضرورت — جب وجود ماہیت کے لئے ضروری ہو۔

۲۔ امتناع — جب عدم ماہیت کے لئے ضروری ہو۔

۳۔ امکان — جب وجود و عدم ماہیت کے لئے برابر ہوں۔

موجودِ ممکن کی ماہیت کی دو قسمیں ہیں جوہر اور عرض۔ اس بیان کی روشنی میں جوہر ماہیت کے ایک حصہ کو تشکیل دیتا ہے۔ وہ حکماء جو وجود کو عالم خارج میں متحقق مانتے ہیں

اور اسے اصل قرار دیتے ہیں ان کی رُو سے جوہر وجود کے مقابل قرار پاتا ہے جب کہ ارسطو کی نگاہ میں جوہر اور وجود دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں اور یہ ایک ثابت و محقق امر ہے اور یہی اشیاء کی اساس کی تشکیل کرتا ہے۔

جوہر: ہر وہ ماہیت جو اپنے وجود میں کسی موضوع یعنی محل کی محتاج نہ ہو وہ جوہر ہے۔ ابن سینا کے قول کے مطابق جوہر ہر اس موجود کو کہتے ہیں جو اپنے بالفعل پائے جانے میں کسی دوسری ذات کا محتاج نہ ہو (حدود و تعریفات) اور حکیم سبزواری کی نگاہ میں جوہر ایک ایسی ماہیت ہے کہ جب بھی خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ اور موضوع کے بغیر ہو (منظومہ سبزواری)

اقسامِ جوہر: جسم، ہیولیٰ، صورت، نفس، عقل

جسم ہر اس کیت متصل کو کہتے ہیں جو محدود ہو، ناپے جانے کے قابل ہو اور ابعاد ثلاثہ رکھتی ہو یا ہر وہ شکل جس میں ابعاد یا متعین حدود کا تصور کیا جا سکے یا ہر وہ جوہر جو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب اور متصف ہو جسم کہلاتا ہے۔

ہیولیٰ ایسا موجود ہے جو ہر حیثیت سے بالقوۃ اور صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ہیولائے اوّلی اسے کہتے جو ابھی کسی صورت میں نہیں ہے لیکن تصور کئے جانے کے قابل ہے۔ ہیولائے ثانیہ اسے کہتے ہیں جو صورت اختیار کر چکا ہے لیکن صورت کے تبدیل کرنے پر قادر ہے۔

صورت اس کی تین قسمیں ہیں۔

صورتِ جوہری تینوں جہتوں (لمبائی، چوڑائی اور ارتفاع) میں جسم کا اتصال

صورتِ جوہری ہے۔ صورتِ جسمیہ یہ مادّہ میں حلول کرتی ہے تا کہ جسم مطلق ظاہر ہو سکے۔ صورتِ نوعیہ یہ مادّہ میں حلول کرتی ہے تا کہ ایک معیّن جسم وجود میں آ سکے۔

نفس ایک ایسا جوہر ہے جو اپنی ذات میں مجرد ہے لیکن جسم سے تعلق اختیار کرتا ہے اور جسم کے واسطہ سے افعال کو انجام دیتا ہے۔

عقل یہ ایسا جوہر ہے جو مجرد عن المادّہ ہے یعنی وہ اپنے تصرف اور عمل میں مادّہ کا محتاج نہیں ہے۔

عرض:

یہ ایسی ماہیت ہے کہ جب بھی خارج میں موجود ہوتی ہے تو موضوع پر یعنی کسی محل میں قائم ہوتی ہے۔ اس کی نو قسمیں ہیں۔

ا۔ کم جو عرض بذاتہ تجزیہ اور تقسیم کے قابل ہو وہ کم کہلاتا ہے اور چونکہ تقسیم کے قابل ہوتا ہے لہٰذا دوسرے کم سے اس کا تقابل کیا جا سکتا ہے جیسے چھ تین کا دگنا اور دو کا تین گنا ہے۔

اس کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل۔ کم متصل وہ عرض ہے جس کی دونوں تقسیموں کے درمیان حد مشترک ہوتی ہے اور اس حد مشترک کا مطلب یہ ہے کہ ایک تقسیم کی انتہا دوسری تقسیم کی ابتدا ہوتی ہے۔ جیسے خط کے دو اجزاء کے درمیان نقطہ۔ اس کم متصل کی بھی دو قسمیں ہیں متصل ثابت اس کم کے سارے اجزاء ایک وقت

میں موجود ہوتے ہیں جیسے جسم کی مقدار اور گز کے اجزاء۔ متصل غیر ثابت اس کے اجزاء وجود میں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے بلکہ اس میں جزء سابق کے معدوم ہونے پر جزء لاحق موجود ہوتا ہے یہ زمانہ ہے جس میں جب تک ایک لمحہ معدوم نہ ہو دوسرا لمحہ موجود نہیں ہوتا۔ کم متصل کے برعکس کم منفصل ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان کوئی حد مشترک فرض نہیں کی جاسکتی۔ یہ علمِ حساب کا موضوع ہے۔

۲۔ کیف کسی موضوع میں یا محل میں واقع ہونے والی ایسی ہیئت ہے جو کم اور اضافت کے برخلاف نہ بالذات قابل تقسیم ہے نہ قابل نسبت ہے۔ کیف ایک ایسا عرض ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے اسی طرح اس کا تعلق کسی دوسرے امر پر مبنی نہیں ہے۔ لیکن اگر کبھی اس میں تقسیم یا نسبت پائی جائے تو یہ اس جسم کی نسبت سے پائی جاتی ہے جو اس کا محل ہے مثلاً پھول کا رنگ، شربت کی مٹھاس، خوشبو وغیرہ۔ اس عرض کی چار قسمیں بتلائی گئی ہیں کیف محسوس، کیفِ نفسانی، کیف استعدادی، کیف مخصوص بہ کم۔

۳۔ اضافہ یہ عرض دو چیزوں کے درمیان کی دوہری نسبت کا نام ہے جیسے پستی بلندی، دوری نزدیکی، ابوت بنوت وغیرہ ان میں ایک چیز کی نسبت دوسری چیز سے اس حیثیت سے ہے کہ یہ دونوں تصور میں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوسکتے اس کی بھی چار قسمیں بتلائی گئی ہیں۔

۴۔ این یہ وہ عرض ہے جو کسی چیز کے کسی مکان میں ہونے سے پیدا ہوتا ہے

جس میں حرکت وسکون اوراجتماع وافتراق کا بھی خیال کیا جاتا ہے
اس کی دوقسمیں بتلائی گئی ہیں این حقیقی، این غیر حقیقی۔

۵۔متیٰ یہ کسی چیز کا کسی معین زمانے میں ہونا ہے یعنی یہ ایسا عرض ہے جو کسی چیز کے کسی مخصوص زمانے میں ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

۶۔وضع یہ ہیئت ایک چیز کے اجزاء کی آپس کی نسبت سے پیدا ہوتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔

۷۔ملک ایک چیز کا دوسری چیز پر احاطہ کرنے سے یہ نسبت پیدا ہوتی ہے۔ جیسے جانور کی اپنی کھال سے نسبت یا انسان کی اپنے لباس سے نسبت ہوتی ہے۔

۸۔فعل یہ کسی شے میں تدریجی اثر اندازی کا نام ہے جیسے آگ کا پانی کو گرم کرنا۔

۹۔انفعال کسی فعل کے نتیجہ میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ انفعال ہے۔ جیسے پانی کا آگ سے گرم ہو جانا۔

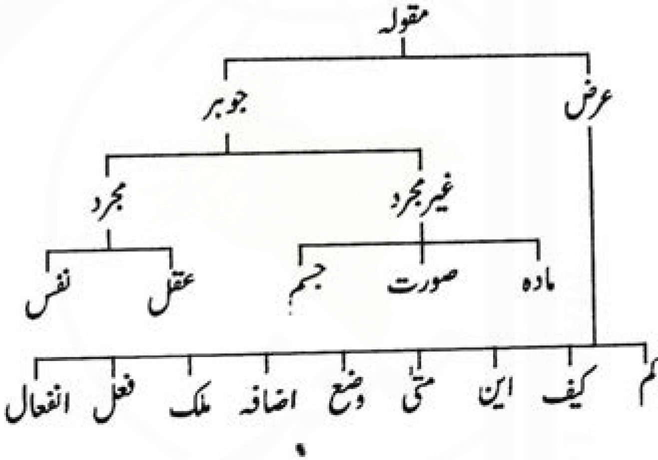
اب ہم اس بحث کو یوں تلخیص دے سکتے ہیں کہ مثلاً انسان جوہر ہے۔ اور اعراض کی تفصیل یہ ہے کہ کم مثلاً پانچ فٹ، کیف مثلاً سفید رنگ، اضافہ مثلاً باپ، مکان مثلاً گھر، زمان مثلاً گزشتہ روز، وضع مثلاً بیٹھا ہوا، ملک مثلاً فلاں چیز کا مالک، فعل مثلاً کاٹ رہا ہے، انفعال مثلاً کٹ رہا ہے۔ کسی بھی شے کے سلسلے میں جو کچھ بھی کہا جاسکتا ہے وہ ان مقولات (اعراض) سے باہر نہیں ہوگا اور جوہران سارے مقولات کو قبول کرنے والا مقولہ

ہے۔اب ہم تقریب مفہوم کے لئے اسے مثال کے طور پر یوں بیان کر سکتے ہیں کہ خالد پانچ فٹ کا لمبا انسان ہے، سفید رنگ کا ہے، فلاں کا باپ ہے، گھر کے اندر بیٹھا ہوا ہے، اس وقت اس کے پاس چاقو ہے، وہ چاقو سے گوشت کاٹ رہا ہے اور گوشت کٹ رہا ہے۔

ہم بتلا چکے ہیں کہ مقولات اصطلاح میں وہ اجناس عالیہ ہیں جو تمام موجودات پر محیط ہیں۔ارسطو کے لحاظ سے ان کی تعداد دس ہے ان کی تعداد کا دس ہونا ارسطو نے دلیلِ حصر سے ثابت کیا ہے۔شہاب الدین سہروردی کی نگاہ میں ان مقولات کی چار قسمیں ہیں کم، کیف، نسبت اور حرکت۔ ان کے علاوہ وضع، مکان، ملک، زمان، فعل، انفعال نسبت کے ذیل میں مندرج ہیں۔سہروردی نے یہ بھی تحریر کیا ہے کہ مقولات عشرہ ارسطو کی ایجاد نہیں ہیں۔ یہ قدیم یونان کے ایک فلسفی ارخوطس کی طرف منسوب ہیں جو فیثاغورث کے اتباع میں شامل تھا۔مزید یہ بھی کہا ہے کہ مقولات کے دس میں منحصر ہونے پر کوئی عقلی دلیل موجود نہیں ہے۔قاضی ابن سہلان کے قول کے مطابق مقولات تین ہیں کم، کیف اور اضافہ اور اس اضافہ کے ذیل میں باقی سارے مقولات مندرج ہیں۔

کانٹ کی نگاہ میں یہ وہ کلی اور اساسی تصورات ہیں جن کا تعلق عقل نظری سے ہے یہ معرفت کی وہ ابتدائی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ حکم کی مختلف صورتوں کا ادراک کیا جا ہے۔کانٹ کی نگاہ میں ان کی چار قسمیں ہیں کم، کیف، اضافہ اور جہت اور ان چاروں کی تین تین قسمیں ہیں لہٰذا مجموعا بارہ ہیں۔وجودیت کے بعض مفکرین کی نگاہ میں یہ وہ اساسی قوانین ہیں جن کے ذریعہ ذہن انسانی میں حاصل ہونے والے انفعالات کی تعیین کی جا سکتی ہے۔

اس بحث کو ہم ایک نقشہ کے ذریعے بیان کر کے گفتگو کا اختتام کرنا چاہتے ہیں۔


مقوله
جوہر
عرض
مجرد
غیر مجرد
نفس
عقل
جسم
صورت
مادہ
کم
کیف
این
متی
وضع
اضافہ
ملک
فعل
انفعال

علّت اور معلول (۱)

دنیا کی کوئی شۓ ایسی نہیں جس کے ظہور پذیر ہونے میں کچھ عوامل کا دخل نہ ہو۔ وہ عوامل علت کہلاتے ہیں اور ان کے ذریعہ جو چیز ظہور پذیر ہوتی ہے وہ معلول کہلاتی ہے (یہ بحث تجرباتی علوم اور جدید فلسفے کی روشنی میں ہے۔ قدیم حکماء کی نگاہ میں انھیں علت نہیں بلکہ معدّات کہا جاتا ہے جن سے ایسے عوامل مراد ہوتے ہیں جو کسی معلول کے وجود میں آنے کے لئے شرائط اور مقدمات کا کام دیتے ہیں)۔

ارسطو کی نگاہ میں علت اس شۓ کا نام ہے جو کسی دوسری شۓ کے وجود کی شرط ہو۔ اس کے نظریہ کے مطابق کسی بھی شۓ کا وجود چار علتوں کا مرہون منت ہوتا ہے۔ علت مادی (Material Cause) وہ مادہ جو شۓ کے وجود کا سبب بنتا ہے۔ علت صوری (Formal Cause) وہ شکل وصورت جو شۓ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرتی ہے۔ علت فاعلی (Efficient Cause) وہ محرک یا عامل جس کے ذریعہ وہ شۓ وجود میں آرہی ہے۔ اس علت میں وہ اوزار بھی شامل ہیں جو اس شۓ کے بنانے میں ممد ومعاون ہیں۔ علت غائی

(Final Cause) وہ مقصد جس کیلئے مادہ کو ایک مخصوص صورت دی جاتی ہے۔ہم مثال کے طور پر کھانے کی ایک میز اپنی سامنے رکھتے ہیں۔میز کی علت مادی لکڑی ہے اور وہ شکل جو میز کے لئے مخصوص ہے وہ اس کی علت صوری ہے اور بڑھئی اور اس کے اوزار وغیرہ مل کر علت فاعلی ہیں اور اس پر بیٹھ کر کھانا اس کی علت غائی ہے۔

ارسطو کے اس نظریہ کو مسلمان فلاسفہ میں قبولیت عامہ حاصل رہی۔ان میں علت غائی کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ابن سینا نے کتاب نجات میں ایک تفصیلی بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ علت غائی اگرچہ وجود خارجی میں اپنے معلول سے موخر ہوتی ہے لیکن اپنی شیئیت (وجود ذہنی) میں اپنے معلول سے مقدم ہوتی ہے اس لئے کہ فاعل کے ذہن میں جب تک کسی عمل کا تصور موجود نہ ہو وہ عمل نہیں کرسکتا لہٰذا علت غائی علت فاعلی کی علت ہے۔قرون وسطیٰ کے مغربی فلاسفہ نے علت فاعلی کی اہمیت کو بہت شدت سے اجاگر کیا ان کا زور اس بات پر تھا کہ مادہ بے شعور، بے حیات، بے حرکت ہونے کے سبب علت نہیں قرار دیا جاسکتا لہٰذا علت فاعلی کو مادہ سے علیحدہ کوئی شئے ہونا چاہیئے۔

برکلے نے ۱۷۲۰ء میں لاطینی زبان میں ایک مختصر رسالہ لکھا تھا جو محققین کے قول کے مطابق اس کی کتاب مبادی کی ایک کڑی ہے۔بعض محققین نے برکلے کے نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ خیال یہ کیا جاتا ہے کہ علت و معلول میں ایک فطری ربط ہے مثلاً برف ٹھنڈی لگتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ برف میں ذاتی طور پر کوئی ایسی چیز ہے جس سے برودت کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور برف کا برف ہونا اسی ذاتی شئے پر مبنی ہے تو جب تک برف برف رہے گی برودت اس سے جدا نہیں ہوگی۔برکلے کا کہنا ہے کہ برف کی برودت انسان کا ذہنی احساس ہے جو ذہن کا انفعال ہے اور خود برف کا وجود بھی ایک ذہنی احساس کے علاوہ کچھ نہیں لہٰذا برف اور اس کی ٹھنڈک دونوں انفعالی اشیاء ہیں جب کہ علت کو منفعل

نہیں فاعل ہونا چاہیئے ------ لہٰذا برف اور برودت میں کسی قسم کا لزوم نہیں پایا جاتا بلکہ تجربہ نے ایک کے تصور کو دوسرے کے تصور سے لازم کر دیا ہے اگر تجربہ سے برف میں حرارت کا احساس ہوتا تو انسان برف کو حرارت کی علت سمجھنے لگتا۔ یعنی محسوسات میں کوئی شئے کسی شئے کی علت نہیں ہوسکتی۔ برکلے نے اپنے ان مخصوص تصورات کی روشنی میں کہ شئے مُدرِک کا ذہن کے علاوہ کہیں وجود نہیں ------ فاعلیت اور انفعالیت کی بحث چھیڑی ہے۔ جو لوگ اس نظریہ کے مؤید نہیں ہیں ان کی نگاہ میں اس کے نظریہ کی طرح یہ دلیل بھی بے وزن ہے۔ اب رہا تجربہ کا مسئلہ تو اسی مسلسل و متواتر اور ثابت و غیر متغیر تجربہ ہی نے تو برف اور برودت کے لزوم کو ہم پر منکشف کیا ہے۔ اگر یہ متواتر تجربہ برودت کی جگہ حرارت کو منکشف کرتا تو ہم اس کے لزوم کے قائل ہو جاتے۔ اسی لئے مسلمان حکماء نے علت و معلول کی سنخیت کو ضروری سمجھا ہے۔ سنخیت دو امور کے درمیان پائے جانے والے تناسب کا نام ہے۔ علت اور معلول میں تناسب اور سنخیت کا ہونا لازمی اور ضروری ہے یعنی حرارت کی علت حرارت ہوگی برودت نہیں ہوگی اور برودت کی علت برودت ہوگی حرارت نہیں ہو گی۔ یہی وہ سنخیت ہے جو علت اور معلول کے درمیان پائے جانے والے رابطہ کو ہم پر منکشف کرتی ہے۔

ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱۔۱۷۷۶) نے برکلے کے اس مذکورہ نظریہ کی بنیاد پر اپنے نظریہ علیت کی عمارت تعمیر کی۔ حکماء کا خیال یہ ہے کہ ہر معیّن معلول اپنے وجود کے لئے ایک معیّن علّت کا نیازمند ہے یعنی ہر معیّن علّت اپنے لئے ایک معیّن معلول رکھتی ہے۔ ہیوم نے اس علّتی ارتباط (Causal Connection) پر ایک سوال قائم کیا ہے کہ یہ جو آپ کہتے ہیں کہ ہر معیّن علّت و معلول کے لئے ایک معیّن معلول و علّت کا ہونا لازمی ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ معلول کا علّت کے بغیر تصور ہی نہیں کیا جا سکتا؟ اگر یہ مطلب ہے تو صریحاً غلط

ہے اس کی غلطی کو ہم مثال کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں۔ مثلاً ہم بطور علّت ایک کاغذ کو آگ میں ڈالتے ہیں آگ چونکہ کاغذ کے جل جانے کی علّت ہے لہٰذا معلول وقوع پذیر ہو گا اور کاغذ جل کر راکھ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ہم ہاتھ میں پکڑا ہوا قلم چھوڑ دیں تو وہ زمین پر گر جائے گا۔ لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ کاغذ نہ جلے اور قلم ہوا میں اڑ جائے زمین پر نہ گرے اگر ہم اس امکان کو قبول کریں تو اس میں کون سا منطقی تناقض لازم آتا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی تناقض لازم نہیں آتا۔ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے بیان کردہ امکانی قضایا باطل اور نادرست ہیں لیکن مفہوم بالا کے متناقض نہیں ہیں اس لئے کہ اتفاق یا تصادف بہر حال ایک حقیقت ہے جب حقیقت ہے تو ہو سکتا ہے کہ کسی تصادف کے سبب کاغذ جلنے سے بچ جائے اور قلم ہوا میں اڑ جائے۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ علّت و معلول میں کوئی حتمی اور لازمی رابطہ نہیں ہے۔ ہم حتمی اور لازمی رابطہ کو اس صورت میں تسلیم کر سکتے تھے جب اس کے برعکس کی صورت متناقض ہوتی اور ہم نے ابھی دیکھا کہ وہ متناقض نہیں ہے۔

ہیوم کے اس بیان سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ مشاہدہ میں یہ آیا ہے کہ ایک معیّن علّت ہمیشہ ایک معیّن معلول کو وجود میں لاتی ہے لیکن یہ بہر حال نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ایک معیّن علّت ہمیشہ ایک معیّن معلول کو وجود میں لاتی رہے گی۔ اس حکیم کی رائے میں علّت و معلول کے درمیان رابطہ ایک حقیقی شئے ہے لیکن ہم اس رابطہ کو تجربہ یا مشاہدہ سے پہچانتے ہیں اور تجربہ سے حاصل شدہ علم کو ہم یقینی علم قرار نہیں دے سکتے۔

ہمارے نزدیک یہ بات اس لئے درست نہیں ہے کہ اگر ہم ایسے کسی تصادف کے امکان کو فرض بھی کر لیں تو قانون علیّت کی رو سے یہ تصادف بھی کسی علّت ہی کا نتیجہ ہو گا ایسی قوی تر علّت جو جلانے والی یا گرنے والی علّت پر حاوی ہو جائے۔ تنہا امکان عقلی کے دعوے سے بدیہی قانون علّت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی قانون علّت جتنا مضبوط ہے اتنی ہی

کمزور دلیل اس کے توڑنے کے لئے فراہم کی گئی ہے۔

قدیم حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ قاعدۂ علیّت بدیہیات عقلیہ میں ہے۔ ہیوم نے اسے قبول نہیں کیا اس کے نزدیک قاعدۂ علیّت تجربۂ حسّی کا معلول ہے۔ بلکہ اس کے خیال میں حسّی تجربہ بھی قاعدہ علیّت کی دلیل نہیں ہے۔ مشاہدہ یا استقراء کے ذریعہ جو کچھ ہمیں معلوم ہوتا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ دو واقعے ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے (مقدم و مؤخر) ہیں مثلاً یہ دیکھا گیا ہے کہ واقعہ ب واقعہ الف کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اس مشاہدہ سے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم ان دونوں واقعوں کے درمیان کوئی بدیہی رابطہ قرار دے لیں۔ اس لئے کہ بہت مرتبہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو غیر مربوط واقعے بھی یکے بعد دیگرے ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا دو واقعہ ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے ہوں تو اگر چہ بار بار ہی کیوں نہ ہوں یہ استنباط نہیں کیا جا سکتا کہ ان دونوں واقعوں کے درمیان بدیہی ربط یعنی علیّت موجود ہو۔ ہم ہیوم کے اس دعوے کو سمجھنے سے قاصر ہیں اس لئے کہ اگر ایک واقعہ بالدوام، بالاستمرار اور بالتواتر دوسرے واقعے کے بعد پیش آتا ہے تو ہم یہ کیوں نہیں استنباط کر سکتے کہ دونوں واقعوں میں علیّت کا ربط پایا جاتا ہے۔ ہیوم سے سوال ہے کہ ہمیشہ ب کا واقعہ الف کے بعد ہوتا ہے تو کبھی یہ واقعہ جیم یا دال کے بعد کیوں نہیں ہوتا؟

اگر ہم ہیوم کی طرف سے جواب دیں تو شاید ہمارے لئے یہ کہنا ممکن ہو کہ ہیوم نے قانون علیّت سے انکار نہیں کیا ہے بلکہ وہ اسے عقل کی بجائے تجربہ کی پیداوار قرار دیتا ہے اور اس کا سوال ہے کہ اگر علت و معلول میں لزوم عقلی پایا جاتا ہے تو اسے بتایا جائے کہ وہ لزوم عقلی کیا ہے؟ اور اگر وہ لزوم عقلی تھا تو عقل نے تجربہ سے پہلے اس لزوم کو کیوں نہ دریافت کیا؟ ہیوم کا یہ نظریہ عقل انسانی کی بے بسی کا اعلان ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں اور ایک عقل اعلیٰ کی طرف ایک مبہم و مشکوک قدم ہے۔

اس بحث کے اختتام پر یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہوگی کہ قانون علیّت کو تسلیم کرنے والوں کا ایک گروہ یہ دعوی کرتا ہے کہ اس قانون کے منکرین انکار کے باوجود علیّت کے سحر میں گرفتار ہیں اور وہ یوں کہ جب وہ قانون علیّت کے باطل ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں اور اس دلیل سے یہ نتیجہ پیدا کرتے ہیں کہ قانون علیّت درست نہیں ہے تو وہ اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ان کی بیان کردہ دلیل علّت (کے حکم میں) ہے اور نتیجہ اس کا معلول ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ قانون علیّت کے بطلان کے لئے قانون علیّت ہی سے دلیل قائم کرتے ہیں۔

علت اور معلول (۲)

ہم نے تجرباتی علوم اور جدید فلسفہ کی رو سے علّت اور معلول کے مفہوم کو سمجھ لیا اب اس بحث کا فلسفہٴ قدیم کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ اگر دو چیزوں میں سے ایک اپنے وجود کے حاصل کرنے میں دوسری کی اس طرح محتاج ہو کہ اس کے موجود ہونے پر موجود ہو اور معدوم ہونے پر معدوم ہو جائے تو وجود بخشنے والی شئے علت اور وجود پانے والی معلول کہلاتی ہے۔ علّت و معلول کے درمیان جو رابطہ پایا جاتا ہے اسے دوسری چیزوں کے درمیان واقع ہونے والے رابطوں پر قیاس نہیں کرنا چاہیئے۔ مثلاً گھڑی کے پرزوں میں بھی رابطہ پایا جاتا ہے لیکن اس کی کیفیت یہ ہے کہ پرزے پہلے سے موجود تھے اور بعد میں ان کے درمیان رابطہ پیدا ہوا۔ علّت و معلول کے درمیان رابطہ کی یہ کیفیت عقلاً محال ہے کہ معلول پہلے سے موجود ہو اور پھر اس کا رابطہ علّت سے استوار ہو۔ اس لئے کہ فرض یہ ہے کہ معلول کا وجود علّت کا مرہونِ منّت ہے۔ لہٰذا معلول کا وجود میں آنا ہی علّت سے رابطہ پیدا کرنے کا مصداق ہے۔ اسے فلسفہ کی زبان میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ علّت و معلول کے

درمیان جو رابطہ ہے وہ خود معلول کی ذات ہے یعنی معلول ہی رابطہ ہے اور رابطہ ہی معلول ہے۔اس صورت میں کہ معلول خود ہی معلول بھی ہو اور خود ہی رابطہ بھی ہو وہ کسی بھی صورت میں اپنی علّت سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ علیحدہ ہونے کا مطلب ہے علّت سے رابطہ کا ٹوٹ جانا۔ چونکہ معلول خود ہی رابطہ بھی ہے لہٰذا رابطہ کے ٹوٹنے کا مطلب اس کا فنا ہو جانا ہے۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک معلول باقی ہے اس کی بقا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ علّت بھی باقی ہے۔ یعنی معلول اپنے وجود اور اپنی بقا دونوں ہی میں علّت کا محتاج ہے۔

علّت و معلول میں ذات اور درجہ کے اعتبار سے تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اس لئے کہ معلول ہمیشہ اپنے وجود کے اعتبار سے علّت کے بعد کے درجہ میں ہوگا لیکن ان دونوں میں زمانی تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی۔اسے ایک مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ تالا کھولتے وقت ہاتھ اور کنجی کی حرکت ایک ساتھ ہوتی ہے لیکن یہ معلوم ہے کہ جب تک ہاتھ حرکت میں نہیں کرے گا کنجی بھی متحرک نہیں ہوگی۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علّت اور معلول (ہاتھ اور کنجی) میں مرتبہ اور درجہ کی تقدیم و تاخیر ہے لیکن زمانے کی تقدیم و تاخیر نہیں ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ علّت اور معلول میں مرتبہ اور درجہ کا فرق ہے تو اس بات کو معلوم کرنا بہت آسان ہے کہ کوئی بھی مادّی شئے دوسری مادّی شئے کی علّت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ساری مادّی اشیاء مادّہ ہونے کے اعتبار سے وجود کے ایک ہی (مساوی) درجہ میں ہیں۔اب اگر مادّی اشیاء میں سے ایک علّت ہو اور ایک معلول ہو تو جو شئے معلول ہو گی وہ اپنی علّت سے ایک درجہ نیچے ہو گی اور مادّے کے نیچے کوئی درجہ نہیں ہے۔لہٰذا مادّہ اپنے سے بلند درجہ سے وجود کو حاصل تو کر سکتا ہے لیکن خود کسی کو وجود بخش نہیں سکتا۔اس لئے کہ مادّہ سرتاسر انفعالیت کا نام ہے۔اور ہم مادّہ میں جن تخلیقی سرگرمیوں کو دیکھتے ہیں یہ درحقیقت فعل و انفعال کے تغیرات ہیں جن کا علّت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

قانونِ علیّت کی اساس: خالی ترازو کے دونوں پلّے اگر مکمل طریقے سے برابر ہوں اور اگر ہم ایک پلّے کو گراں اور بھاری کرنا چاہتے ہوں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس پلّے میں وزن رکھ دیں وہ جھک جائے گا اور دوسرا سبک ہو جائے گا اس لئے کہ ہم نے پلّے میں ایک ایسا مرجّح رکھ دیا جس نے ترجیح دے دی۔ لیکن اگر کوئی ترجیح دینے والی شئے موجود نہ ہو اور دونوں پلّے ہر اعتبار سے برابر ہوں تو ابد تک یہ ممکن نہیں ہے کہ اُن میں سے ایک گراں اور دوسرا سبک ہو جائے۔ اس کو فلسفہ کی اصطلاح میں یوں کہا جاتا ہے کہ ترجیح بلا مرجّح محال ہے۔ ہماری ذات کی ترازو کے دو پلّے وجود و عدم ہیں اور دونوں برابر ہیں جب ہماری نسبت عدم اور وجود دونوں سے مساوی ہے تو ہمیں وجود میں آنے کے لئے کسی مرجّح کی ضرورت ہوگی اور وہی علّت ہے۔

یہی قانون پوری کائنات کی اشیاء میں جاری و ساری ہے اور اس قانون کو معلوم کرنے کے لئے نہ کسی قیاس و استدلال کی ضرورت ہے اور نہ تجربہ و مشاہدہ کی۔ یہ ان بدیہیاتِ اولیہ میں شمار ہوتا ہے جسے فطرت خود جان لیتی ہے بلکہ اس کی تائید میں یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ یہ قانون جانوروں کی جبلّت میں بھی موجود ہے۔

دور و تسلسل: علّتوں میں دور اور تسلسل دونوں محال ہیں۔ اس جملہ کی تشریح سے پہلے دونوں اصطلاحوں کا مفہوم دریافت کر لینا ضروری ہے۔ دور کے معنی یہ ہیں کہ کسی شئے کا وجود ایسی شئے پر موقوف ہو جو شئے اپنے وجود میں پہلی شئے پر موقوف ہو یعنی الف کا وجود بے پر موقوف ہو اور اس بے کا وجود الف پر موقوف ہو یعنی الف کی علّت بے ہو اور بے کی علّت وہی الف ہو۔ تسلسل کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی شئے کا وجود کسی علت پر موقوف ہو اور اس علّت کا وجود کسی دوسری علّت پر موقوف ہو اور اس علّت کا وجود کسی تیسری علّت پر موقوف ہو اور اربوں کھربوں تک گننے کے باوجود یہ کڑیاں لامتناہی قرار پائیں تو یہ تسلسل ہے۔

دوراس لئے محال ہے اگر ہم اس کے امکان کو فرض کرلیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی شئے اپنے ہی وجود کی علّت بھی ہو اور معلول بھی۔ اس لئے کہ اس فرض میں ایک شئے دوسری شئے پر موقوف ہے اور وہ دوسری شئے اس پہلی شئے پر موقوف ہے۔ اسے دو مرحلوں میں سمجھا جاسکتا ہے۔ پہلا مرحلہ یہ کہ جیم دال کی علّت ہے اور دوسرا مرحلہ یہ کہ دال جیم کی علّت ہے۔ پہلے مرحلہ کی رو سے جیم کو دال سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے کہ علّت ہے اور دوسرے مرحلہ کی رو سے اس جیم کو دال کے بعد ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ دال کی معلول ہے اور یہ سراسر اجتماعِ نقیضین ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں پہلے بھی ہو اور بعد میں بھی۔ بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ چیز اپنے وجود سے پہلے موجود ہو اور یہ صورت صریحی طور پر باطل اور محال ہے۔

تسلسل کے محال ہونے پر بہت مشکل اور دقیق دلیلیں دی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک آسان دلیل یہاں بیان کی جاتی ہے، اس کا نام دلیلِ تضایف ہے۔ دو ایسے امور کہ ایک کے ذہن میں آنے سے دوسرا خود ذہن میں آجائے تضایف کہلاتا ہے اور ان دونوں امور کو متضایفان کہا جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان تضایف کی نسبت ہے۔ یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ علّت اور معلول میں تضایف پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ علّت کا تصور ذہن میں آئے اور ساتھ ہی معلول کا نہ آئے اس کے برعکس بھی ممکن نہیں۔ اب ہم فرض کرتے ہیں کہ علّت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے جن میں سے ہر ایک فردِ سلسلہ اپنے قبل کی معلول اور اپنے بعد کی علّت ہے۔ جب ہم نے اس سلسلہ کو نیچے سے اوپر یعنی علّتوں کی طرف دیکھنا شروع کیا تو اس لامتناہی سلسلے میں سے ہر ایک اپنے قبل کا معلول نظر آیا تو اگر اوپر تک کا لامتناہی سلسلہ معلول ہی معلول ہو تو اس کا وجود میں آنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ معلول علّت کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا لہٰذا آغاز میں ایسی علّت کا

وجود ضروری ہے جو خود کسی کی معلول نہ ہو۔ اب اگر ہم اس لامتناہی سلسلہ کو اوپر سے نیچے کی طرف دیکھنا شروع کریں تو پھر سب کے سب معلول ہی نظر آئیں گے اور یہاں بھی وہی مشکل پیش آئے گی کہ معلول کا وجود علت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں طرف سے تسلسل محال ہوگا۔

کلّی اور جزئی

قرون وسطیٰ میں یہ بحث زوروں پر تھی کہ کلّی (Universal) جزئی (Particular) ہی کی طرح واقعی ہے یا نہیں؟ کلّی اور جزئی کا فرق لفظوں میں یوں بیان ہوسکتا ہے کہ سفیدی، انسان، مکان کلّی ہیں۔ سفید، یہ انسان، وہ مکان جزئی ہیں۔ وہ لوگ جنھوں نے کلّیات کے وجود واقعی کا انکار کیا ہے وہ اسمیّین (Nominalists) کہلاتے ہیں اور جو کلّیات کے وجود واقعی کے قائل ہیں وہ حقیقیین (Realists) کہلاتے ہیں۔

ہر جزئی میں کچھ ایسی مشترک خصوصیات پائی جاتی ہیں جو دوسری جزئیوں میں بھی پائی جاتی ہیں اور کچھ ایسی انفرادی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو دیگر جزئیوں میں نہیں ہوتیں۔ وہ مشترک خصوصیات کلّی کہلاتی ہیں جو ایک مخصوص گروہ کو تشکیل دیتی ہیں۔ اور انفرادی خصوصیات سے جزئی تشکیل پاتی ہے۔ حقیقیین کے خیال میں یہ مشترک خصوصیات جزئی کی انفرادی خصوصیات سے کم نہیں ہیں۔ اسمیین کا خیال ہے کہ یہ کلیات واقع میں نہیں پائے جاتے فقط ان کے نام پائے جاتے ہیں۔ جیسے حیوان، انسان، جمادات، درخت

وغیرہ۔ ہم ان ناموں کو مخصوص گروہوں کے ساتھ اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ ہمیں اپنے بیان میں آسانی ہو جائے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ گروہوں کے افراد تو حقیقی ہیں لیکن خود گروہ کا اپنا کوئی وجود نہیں ہے۔

یہ بحث بے مقصد نہیں ہے اس سے بہت سے فوائد حاصل ہوتے ہیں اور ہمیں بہت سے قواعد حاصل ہو سکتے ہیں۔ کیا کائنات کی ہر شئے کا بطور جزئی مطالعہ کیا جائے یا ان میں مشترک صفات ڈھونڈ کر طبیعی قوانین وکلیات کا استخراج کیا جائے؟ ہم نے کائنات کے مطالعے سے جو کلیات وقوانین حاصل کئے ہیں کیا وہ سب مہمل ہیں؟ کیا صرف فرداً فرداً انسانوں کا مطالعہ کیا جائے اور انسان بحیثیت انسان کے مطالعہ نہ کیا جائے؟ انسان بحیثیت انسان کے بارے میں مطالعہ مفید ہے یا صرف فلاں فلاں انسان کے بارے میں مطالعہ کرنا چاہئیے؟ اگر انسان صرف جزئیات ہیں تو کیا معاشرہ کا کوئی مفہوم ہے؟ کیا خارج میں معاشرہ کا وجود ہے؟ کیا کسی تہذیب کے متعلق ہم یہ دعوی کر سکتے ہیں کہ وہ خارج میں موجود تھی یا موجود ہے؟

یہ حقیقت ہے کہ خارج میں کلی کا وجود نہیں ہوتا کلی فقط اپنے افراد ہی کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے لیکن اسے فقط وہم یا خیال سمجھنا پرلے درجے کی ناانصافی ہے۔ یہ ایک مفہوم عقلی ہے اور اس کا وجود ذہنی اسی طرح بالبداہت ثابت ہے جس طرح اس کے افراد کا وجود خارجی۔

فلسفہ کی افادیت

جب ہم یونان و مغرب کے حکماء کے حالات زندگی کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ اندازہ لگانے میں دشواری نہیں ہوتی کہ ان کے فلسفیانہ نظام ان کی جسمانی ساخت، بودوباش، سیاسی صورت حال اور موروثی یا آبائی عادات وخصائل سے متاثر ہو کر تشکیل پاتے ہیں بعض جگہ تو ہمیں یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ فلسفیانہ نظام تاریخ اور جغرافیہ دونوں ہی سے اثر قبول کرتا ہے۔ میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ اگر سقراط صوبۂ بہار کے کپل وستو میں کسی راجہ کے گھر پیدا ہوتا تو اس کے نظریات وہ نہ ہوتے جو اس نے پیش کئے ہیں اور اگر گوتم بدھ (اگر اس مصلح کو فلسفی بھی تسلیم کیا جائے تو) ایتھنز میں کسی سنگ تراش کے گھر میں متولد ہوتا تو شاید وہ کچھ نہ کہتا جو اس نے کہا ہے۔ ان بزرگوں کی ساری عظمتیں تسلیم لیکن سوال یہ ہے کہ یہ لوگ کیا اس موقف میں ہیں کہ کائنات کی ازلی وابدی صداقتوں پر کوئی بے لاگ غیر جانبدارانہ غیر تاثر پذیر اور حتمی رائے دے سکیں؟

اس بحث کی ایک دوسری جہت یہ ہے کہ یہ فلسفہ کا نظام دینے والے حکماء اور یہ

حیات وکائنات کے رموز وغموض کی معرفت کا دعویٰ کرنے والے ------ ان میں وہ بھی تھے جنھوں نے بڑھیا کا قرض ادا کرنے کے عوض اسے دھکا دے دیا اور وہ گر کر پسلی تڑوا بیٹھی، وہ بھی تھے جنھوں نے زندگی بھر شادی نہیں کی، وہ بھی تھے جو انسانی دنیا کی آدھی آبادی یعنی صنف نسواں سے متنفر بلکہ اس کے دشمن تھے، وہ بھی تھے جو کہا کرتے تھے کہ بھلائی اس میں ہے کہ انسان بچہ پیدا نہ کرے تاکہ زندگی ختم ہو جائے وغیرہ وغیرہ۔ ہمیں ان حکماء کے ذاتی رویوں سے کوئی سروکار نہیں ہے اور نہ یہ استدلال کا کوئی مستحسن طریقہ ہے کہ قول کو رد کرنے کے لئے قائل میں کیڑے نکالے جائیں۔ ان سب کی فکری عظمتوں کو سلام لیکن سوال تو یہ ہے کہ جن کا زندگی کے بارے میں عملی رویہ غیر فطری یا غیر اخلاقی ہو کیا ان لوگوں کے فکری رویوں پر اعتبار کیا جا سکتا ہے؟ اس لئے ہمارے خیال میں کسی حکیم کا پورا نظریہ سو فیصد نہ ماضی میں صحیح تھا اور نہ حال میں صحیح ہے اور نہ مستقبل میں اس کی صحت کا امکان ہے اس لئے کہ خامیاں تو ہر ایک میں ہیں۔ تاریخ فلاسفہ پڑھ کر اندازہ ہوا کہ ان حکیموں کے اٹھائے ہوئے سوالات جتنے بڑے ہیں یہ حکماء ان کا جواب دینے کے لئے اتنے ہی چھوٹے ہیں۔

فلسفہ کسی بھی سوال کے جواب میں آج تک کوئی متفق علیہ بات پیش نہیں کر سکا ہے۔ اس کے برخلاف سائنس میں بہت سے سوالات کے جوابات متفق علیہ ہیں۔ اب ہم فلسفہ کے مسائل کا ایک طائرانہ جائزہ پیش کر کے اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنا چاہتے ہیں جو مختصراً یہ ہے۔

منطق خطائے فکر سے بچاتی ہے	منطق خطائے فکر سے نہیں بچاتی ہے
منطق مفید ہے	منطق مفید نہیں ہے
ہر شئے کی تعریف ممکن ہے	کسی شئے کی تعریف ممکن نہیں ہے

کائنات کا اساسی جوہر روح ہے کائنات کا اساسی جوہر مادہ ہے

کائنات کا اساسی جوہر ایک ہے دو یا زیادہ ہیں

کائنات خارج میں ہے کائنات فقط ذہن میں ہے

کائنات کا خالق ہے کائنات کا خالق نہیں ہے

وجود بدیہی ہے وجود نظری ہے

حصول علم ممکن ہے حصول علم ممکن نہیں ہے

حصول علم کا ذریعہ حس ہے حصول علم کا ذریعہ عقل ہے حصول علم کا ذریعہ دونوں ہیں

خیر وشر کی حقیقت ہے خیر وشر کی حقیقت نہیں ہے

قانون علیت حتمی اور بدیہی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے

ہم نے چند مثالوں پر اکتفا کی ہے ورنہ یہ سلسلہ بہت طویل ہے۔ قارئین اگر اس فہرست میں ''نہیں معلوم'' کا اضافہ خود کرلیں تو مزید دلچسپ صورتِ حال سامنے آسکتی ہے مثلاً کائنات کا خالق ہے۔ کائنات کا خالق نہیں ہے۔ نہیں معلوم کہ ہے یا نہیں ہے۔ وغیرہ۔ فلسفہ اپنے بلند بانگ دعووں کے باوجود اپنے مقصد وجود کی تکمیل نہ کرسکا۔ علوم اپنے عوارض ذاتیہ کو سمیٹ سمیٹ کر فلسفہ سے الگ ہوتے گئے اور اس کا دائرہ محدود سے محدود تر ہوتا گیا اب نفسیات اور معاشرتی علوم بھی اس کے دائرے سے نکل بھاگے گویا فلسفہ ایک محدود ترین علم کی صورت اختیار کرگیا۔

ہم نے دیکھا کہ فلسفہ نے کسی بھی مسئلہ پر کوئی متفقہ فیصلہ نہیں دیا لہٰذا ہم اگر فلسفہ کی افادیت کو مشکوک قرار دیں تو ہم نے کوئی بڑی تقصیر نہیں کی جب کہ ہم حکماء کے دیانتدارانہ مساعی کے قائل بھی ہیں۔ شاد عظیم آبادی نے کہا تھا کہ

سنی حکایتِ ہستی تو درمیاں سے سنی
نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم

یہ مسئلہ تنہا شاد کا نہیں ہے پوری انسانیت کا مسئلہ ہے لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ پوری انسانیت میں سے صرف چند سنجیدہ افراد ہی حکایتِ ہستی کی ابتدا اور انتہا معلوم کرنے کے لئے کمرِ ہمت کو کستے ہیں۔ یہی معلوم کرنے کا عمل فلسفہ کہلاتا ہے اور معلوم کرنے کی کوشش کرنے والے فلسفی کہلاتے ہیں۔

ہم ان کی مساعئ جمیلہ کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ انھوں نے اس انسانی بھیڑ سے تھوڑا سا الگ ہو کر حیات و کائنات کو سمجھنے کی بہر حال سنجیدہ کوشش تو کی لیکن ان کوششوں سے حتمی استفادہ اس لئے نہیں کر سکتے کہ اختلافات کے اس جنگل میں ہمیں نہیں معلوم کہ کس کی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اگر اقوال و آراء کے اس سارے جنجال میں سے ہم کسی ایک نقطۂ نظر کو تسلیم کر بھی لیں تو ہم نے اس حیات و کائنات کے عظیم وجود کی کون سی خدمت انجام دی؟ یہ فقط ماضی کے ایک حکیم کا ذہنی تتبع ہوگا نہ معلوم اس حکیم نے صحیح سمجھا بھی تھا یا نہیں؟

آج فلسفہ کی افادیت کیا ہے؟ مجھے نہیں معلوم کہ آج کے اہلِ فکر اس کا کیا جواب دیتے ہیں لیکن میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا جواب تلاش کرنے کے لئے ہمیں مزید کچھ سوالات قائم کرنے ہوں گے کہ آج عجائب گھروں کی افادیت کیا ہے؟ علم آثار قدیمہ کی افادیت کیا ہے؟ سکہ شناسی کی افادیت کیا ہے؟ ان سارے سوالوں کا آسان جواب تو یہ ہے کہ انسان کی حس تجسس اور نامعلوم کو معلوم کرنے کی طلب ان علوم کا جواز ہے اور یہی ان کی افادیت کی بنیاد بھی ہے۔ تو پھر ہم بہت آسانی کے ساتھ یہی جواب اس سوال کے مقابل بھی دہرا سکتے ہیں جو فلسفہ کے سلسلہ میں کیا گیا ہے کہ آج فلسفہ کی افادیت کیا ہے؟ یہ

جواب برمحل بھی ہے اور عام فہم بھی لیکن ہم اس جواب پر اکتفاء کر کے فلسفہ کی جلالت قدر میں کوتاہی نہیں کرنا چاہتے۔ لہٰذا از سر نو مذکورہ تینوں سوالوں کے جواب کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ عجائب گھر ہو یا علم آثار قدیمہ یا سکہ شناسی یہ سب بنیادی طور پر علم تاریخ میں خام مواد کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تاریخ میں جن زمانوں کے حالات کا مطالعہ کیا جاتا ہے وہ اتنے قدیم ہوتے ہیں کہ مؤرخ ان زمانوں کے سیاسی و معاشرتی حالات، رسوم و روایات، عادات و عبادات اور تقریب و تہذیب کو براہ راست معلوم نہیں کرسکتا۔ وہ ایک معین عہد اور معین تہذیب کے عجائب گھر کا بغور معائنہ کرتا ہے، آثار قدیمہ کے ذریعہ مختلف عمارتوں، سڑکوں، پلوں وغیرہ پر گہری نظر ڈالتا ہے، اس عہد کے سکوں اور دستاویزوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ غرض کہ اس معین عہد سے متعلق اسے جو کچھ بھی ملتا ہے اس کا بغور تنقیدی جائزہ لے کر اس عہد کی تاریخ مرتب کرتا ہے۔ مذکورہ علوم و آثار اس عہد کی تاریخ کے لئے لازمی مواد کی حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا ان کی افادیت سے انکار ممکن نہیں ہے۔

لیکن بنیادی سوال تو یہ ہے کہ خود علم تاریخ کی کیا افادیت ہے؟ پچھلے واقعات جو ماضی کے قدیم ادوار میں گزر گئے اگر ان کا جاننا حال اور مستقبل میں کسی فائدے کا حامل نہیں ہے تو ہم انھیں کیوں معلوم کریں کیا صرف اس لئے کہ قصے کہانیوں سے دل بہلائیں؟ ایسا نہیں ہے بلکہ تاریخ کا اپنا ایک فلسفہ ہے کہ ماضی میں جو واقعات گزرے ہیں ان کے اسباب و علل کیا تھے، ان واقعات کا آپس میں ربط یا رشتہ کیا تھا، حکمرانوں کے خلاف سازشیں کیوں کر کامیاب یا ناکام ہوئیں، اگر قحط سالی ہوئی تو اس کے اسباب کیا تھے اور اگر رزق وافر تھا تو وہ کس بنیاد پر تھا۔ تاریخ ہمیں یہ مواد فراہم کرتی ہے تاکہ ہم اپنے حال کو سنوار سکیں اور اپنے مستقبل کے لئے ایسی معقول منصوبہ سازی کرسکیں جو ماضی میں

پیش آنے والے آفات وبلیات سے ہمیں محفوظ رکھ سکے۔

فلسفہ فکر انسانی کی تاریخ ہے اور پوری انسانیت کی میراث ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ ہمیں بتلاتا ہے کہ انسان نے عہد قدیم سے آج تک کن کن موضوعات پر کس کس طرح سوچا اور غور کیا ہے اور یہ سبق دیتا ہے کہ ہمیں عہد حاضر میں پیش آنے والے مسائل پر کس طرح غور کرنا چاہیے اور کیوں کر ان کا حل تلاش کرنا چاہیے۔ یہی سبب ہے کہ آج وہ سارے علوم جو انسانی زندگی کے لئے ضروری ہیں اپنے اندر فلسفہ کا عنصر رکھتے ہیں۔ کسی بھی علم میں کسی بھی مسئلہ کے اسباب وعلل اور اسرار وحکم اس کا فلسفہ کہلاتے ہیں۔ فکر انسانی کی تاریخ ہونے کے علاوہ فلسفہ کا عملی پہلو یہ ہے کہ اس نے عقل انسانی کی توانائیوں میں اضافہ کیا اور گہرائی میں ڈوب کر سوچنے کا طریقہ بتلایا فلسفہ کی اسی تربیت نے عقل انسانی کو سائنسی علوم میں تجربہ کے فنی مواقع فراہم کیے۔ یہ فلسفہ کے اجتماعی فوائد ہیں۔ اس کے انفرادی فوائد میں تہذیب نفس اور تزکیۂ باطن کے علاوہ ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ فلسفہ پڑھنے کے بعد انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی فکر بہت خلاّق، دور بین اور واضح ہوگئی ہے اور وہ اپنے مسائل میں خود فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگرچہ کسی بھی علم کا آخری منتہائے کمال فرض کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اگر فرض کرلیا جائے کہ دنیا کے تمام علوم اپنے منتہائے کمال پر پہنچ جائیں اور ان میں کسی اضافہ کا امکان نہ رہے پھر بھی دو بنیادی مسائل ایسے ہیں جن کا حل ان کے دائرۂ کار سے خارج رہے گا۔ پہلا مسئلہ کائنات کی حقیقت و ماہیت اور اس کی توجیہ وتعبیر اور دوسرا مسئلہ خیر کی تلاش اور خیر کی بنیاد پر انسان کے کردار کا تعین۔ وہ لوگ جو مسائل کے حل کا واحد ذریعہ عقل کو سمجھتے ہیں وہ مذکورہ مسائل کے حل کے لئے قیامت تک فلسفہ کے محتاج رہیں گے۔ لیکن میری اپنی رائے میں پورا فلسفہ مذکورہ دو سوالوں پر قائم ہے اور پورا دین انھیں دو سوالوں کا جواب ہے۔

دین

دین پر بحث کرنے کے دو طریقے ہیں پہلا تو یہ ہے کہ دین کی تعریف معلوم کی جائے دین کی ضرورت اور اس کی افادیت پر بحث کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ دین ذہن انسانی کی پیداوار ہے یا ایک ایسا مستقل بالذات الوہی نظام فکر و عمل ہے جس کی پابندی لازمی ہے اور اگر دین الوہی پیغام کا نام ہے تو پھر ادیان میں وہ پیغام کہاں تک محفوظ ہے۔ دین اگر ذہن انسانی کی پیداوار ہے تو دینی تصورات کے ارتقاء کی تاریخ و تدریج کیا ہے۔ اس کے ذیل میں الٰہیات، قضاء وقدر اور جبر واختیار وغیرہ کے مسائل زیر بحث آتے ہیں۔ دین پر بحث کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کسی معین دین کو صحیح تسلیم کر کے اس کی صحت کے ادلّہ پر بحث کی جائے۔ مقدس کتابوں اور مقدس رہنماؤں کے اقوال سے استدلال کیا جائے ۔ پہلا طریقہ فلسفہ کا موضوع ہے اس لئے کہ یہ دین کے امور عامّہ (Theodecee) ہیں اور دوسرا طریقہ علم کلام اور دینیات (Theology) کا موضوع ہے۔

ایک زمانے میں فلسفۂ دین کا مطلب یہ تھا کہ دین کے ایمانات واعتقادات کو

صحیح ثابت کرنے کے لئے فلسفیانہ اصول وکلّیات سے مدد لی جائے۔ سارے دین پسند معاشروں میں فلسفہ کا یہی کردار تھا۔ یعنی فلسفۂ دین علم کلام ہی کا دوسرا نام تھا۔ اب فلسفۂ دین کو ایک نئے نہج سے برتا جارہا ہے اور اس کی غرض وغایت یہ قرار دی گئی ہے کہ یہ دین کے اعتقادات اور اس کے مراسم واعمال کی غیر جانبداری کے ساتھ تحقیق کرے یعنی دین کے مسائل کو فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرے۔

ابھی ہم نے بیان کیا ہے کہ اس دنیا میں دو طرح کے ادیان پائے جاتے ہیں یعنی ایک طرف وہ ادیان ہیں جن کے ماننے والوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ان کے سوتے آسمان سے پھوٹے ہیں اور وہ الوہی نظام فکر وعمل کے حامل ہیں اور دوسری طرف وہ ادیان ہیں جنھیں انسانی ذہنوں نے تراشا ہے۔ البتہ یہ بحث طلب مسئلہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں سے پہلے کون سی قسم منصّۂ شہود پر آئی اس لئے کہ ادیان کے تاریخ نویسوں میں دونوں طرح کی رائیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر خدا ہے اور اس نے اس کائنات کو منصوبہ کے ساتھ خلق کیا ہے اور نسل انسانی کی خلقت بھی کسی مقصد کے تحت کی ہے تو پھر ناگزیر ہے کہ وہ انسانوں تک اپنا پیغام پہنچائے۔ اور یہ پیغام یقیناً ان نظاموں سے قبل ہوگا جو ذہن انسانی کے تراشیدہ ہیں۔ دین کی تعریف اور اس کی ضرورت و افادیت پر بحث کے بعد ہمیں خدا کے تصور اور اس کے وجود پر گفتگو کرنی ہوگی۔

ہم نے پچھلے مباحث میں یہ دیکھا کہ فلسفہ کا کوئی بھی مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ادیان (بحیثیت ادیان) میں سارے بنیادی مسائل متفق علیہ ہیں۔ اگرچہ جزوی اختلافات بکثرت ہیں۔

(۱) یہ کائنات حقیقت میں موجود ہے وہم وخیال نہیں ہے۔

(۲) اس کائنات کا ایک خالق ہے جو قادرِ مطلق اور کائنات پر متصرّف ہے۔

(۳) یہ کائنات نامتناہی نہیں ہے بلکہ اس کا آغاز وانجام ہے۔

(۴) کائنات اور انسان کی غرض تخلیق معیّن ہے۔

(۵) خیر اور شر ایک یقینی حقیقت ہیں۔

(۶) اصلاح نفس اور اصلاح معاشرہ دونوں انسان کی ذمہ داریاں ہیں۔

(۷) جزا اور سزا ایک یقینی حقیقت ہیں۔

(۸) ہر انسان کے لئے دین ضروری ہے۔

(۹) ہر دین اخلاقی فضائل یعنی راست بازی، پاکیزگی، عدمِ تشدد، بردباری اور صبر وتحمل وغیرہ کا درس دیتا ہے۔

دین کی تعریف

بیشتر فلسفہ شناسوں نے اعتراف کیا ہے کہ چونکہ ہم کسی بھی شئے کی کُنہ و حقیقت سے کما حقہ واقف نہیں ہیں لہٰذا کسی بھی شئے کی مکمل اور جامع و مانع تعریف کرنے سے قاصر ہیں۔ ہم منطق میں لکھ آئے ہیں کہ مسلمان حکماء جو تعریف کی جامعیت اور مانعیت پر سیر حاصل بحثیں کرتے رہے ہیں وہ بھی اس بات کے معترف ہیں۔ ہم نے شہاب الدین سہروردی اور خواجہ نصیر الدین طوسی کا حوالہ دیا تھا اب صدر الدین شیرازی کا اعتراف بھی دیکھتے چلیں وہ فرماتے ہیں کہ فاضل ترین افراد بھی آسمانی اور زمینی امور کی حقیقتوں کا ادراک، جیسی کہ وہ ہیں، نہیں کرسکتے۔ پھر آگے بڑھ کر ارشاد فرمایا ہے کہ انسان خود اپنے نفس کا ادراک نہیں کرسکتا تو کائناتی حقائق کا کیا ادراک کرے گا۔ (اسفار اربعہ ج ۱)۔

یہی سبب ہے کہ فلسفہ کی طرح دین کی بھی مکمل تعریف ہمارے سامنے نہیں ہے۔ بعض حکماء کا خیال ہے کہ ایسی ما فوق البشر طاقت یا طاقتوں پر ایمان لانا، جو عبادت کے لائق ہوں، دین ہے۔ اور بعض کے نزدیک مقدس شئے پر ایمان لانا اور بعض کے خیال

کے مطابق روحانی وجودوں پر ایمان لانا دین ہے۔ نسبتہً جامع تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ کسی ایسی ذات پر، جو مستحقِ عبادت سمجھی جائے، عقیدہ رکھ کر اس کی عبادت کرنا دین ہے۔ انسان اسی ذات کو قابل عبادت سمجھتا ہے جو اسے فائدہ پہنچا سکے، نقصان پہنچا سکے اور اس کی حفاظت کر سکے۔ خواہ وہ ذات کوئی ذی روح وجود ہو یا غیر ذی روح ہو، بھوت پریت ہوں یا کوئی نامفہوم غیر مرئی طاقت۔

انسان، کائنات اور لامحدود فلسفہ کے بنیادی موضوعات ہیں۔ ان تینوں کو سمجھنا اور ان میں رشتوں کا تلاش کرنا ہی فلسفہ ہے اور انھیں رشتوں کی تلاش سے دنیا کے سارے علوم وفنون جنم لیتے ہیں۔ ان رشتوں کی تفصیل اس طرح ہے کہ انسان کا اپنے نفس سے رشتہ، انسان کا انسان سے رشتہ، انسان کا کائنات سے رشتہ، کائنات کا کائنات سے رشتہ، انسان اور کائنات کا لامحدود سے رشتہ۔ اب اگر انسان دین کو سمجھنا چاہتا ہے تو اسے صرف ایک جملہ میں یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان کا لامحدود، کی مشیت کے ساتھ اپنے رشتے کو تلاش کرنا دین ہے۔

دین کی ضرورت

انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو ان گنت مسائل کا شکار ہے۔ گھریلو پریشانیاں خاندانی پریشانیاں معاشرتی پریشانیاں مختلف بیماریاں اور اس پر مستزاد آفات ارضی وسماوی کا نزول بھی۔ کسی عہد کا انسان اپنے عہد سے مطمئن نہیں ہوتا اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی پوری زندگی میں ہر لمحہ دورِ حال کو کوستا رہتا ہے اور پچھلے ادوار کے گن گاتا ہے۔ حالانکہ آج کا انسان پچھلے ادوار کے مقابلہ میں سیکڑوں گنا سہولتوں اور آسائشوں سے بہرہ مند ہے۔

انسان کو ایک جھنجٹ سے نجات نہیں ملتی کہ دوسرے جھنجٹ میں مبتلا ہو جاتا

ہے۔ایسا کل بھی ہوتا تھا اور آج بھی ہوتا ہے۔ان بلاؤں، پریشانیوں، الجھنوں اور جھنجھٹوں سے نجات کی خاطر ایسے سہارے تلاش کرتا ہے جو اس کی حفاظت کرسکیں، اسے فائدہ پہنچاسکیں اور نقصانوں کو اس سے دور رکھ سکیں یا دور کرسکیں۔ دنیا کے ہر مذہب میں پائی جانے والی مناجاتیں اور دعائیں اس کا ثبوت ہیں۔یہی وہ پسِ منظر تھا جس نے انسان سے دین ایجاد کروایا۔لیکن میں اسی بات کو اپنے نظریئے کی تائید میں اس طرح استعمال کر سکتا ہوں کہ انسان کے مزاج و نہاد کی تشکیل ہی اس طرح کی گئی ہے کہ وہ اپنے تحفظ، منافع اور صلاح و فلاح کے لئے ہمیشہ ایک ذات سے لو لگانے پر مجبور رہے۔

وہ گروہ جو دین سے اُنس نہیں رکھتا اسے یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ دین کی ضرورت قبائلی ادوار تک محدود تھی اب ہمیں قدیم عہد کے انسانوں کی طرح کسی رسم ورواج اور کسی اساطیری کہانی کے سہارے کی ضرورت نہیں ہے،ہم اپنے علم کے سہارے زندگی بسر کرسکتے ہیں۔ یقیناً یہ دعوٰی اپنے اندر منطق رکھتا ہے لیکن یہ منطق اسی وقت کام آئے گی جب انسان کو دنیا کے سو فیصد علوم پر سو فیصد ایسی دسترس حاصل ہو جائے جس پر اضافہ ممکن نہ ہو جب کہ ابھی تو وہ علم کے سمندر کے کنارے پر کھڑا ہوا سیپیاں اور گھونگے ہی جمع کر رہا ہے۔اپنی ساری ہمہ دانیوں کے باوجود فکرِ انسانی اتنی نامکمل ہے کہ ابھی تک یہ طے نہیں کرسکی کہ انسان کو کس قسم کی زندگی گزارنی چاہیئے ۔اور اگر انسان یہ طے بھی کرلے کہ دین صرف ایک نظامِ زندگی کا نام ہے اور ہر ایک کو اپنے لئے نظامِ زندگی معین کرنے کا حق ہے۔اس میں نہ تو وحی کی ضرورت ہے اور نہ الہام کی جب بھی دین سے چھٹکارا اس لئے نہیں ہوگا کہ دین زندگی گزارنے کے علاوہ کچھ اور بھی ہے جس میں حیات بعد الموت، حشر و نشر اور جزا و سزا وغیرہ شامل ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ آج کا انسان پچھلے زمانے کے رسوم و قصص کے مطابق زندگی

گزارنے کو جہالت سمجھتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ یہ ساری کہانیاں بے مصرف اور بے حقیقت ہیں اور زندگی گزارنے میں ان کا کوئی کردار نہیں ہو سکتا۔ تو کیا آج کا انسان، کل کے انسان کے مقابلے میں یکسر بدل چکا ہے؟ ہمارے خیال میں تو جیسا پہلے تھا ویسا ہی آج بھی ہے۔ جراثیم سے لے کر ہر اس جانور کو ہلاک کر دیتا ہے جس سے اسے خطرہ محسوس ہوتا ہے، اپنے پیٹ کو ایندھن فراہم کرنے کے لئے جانوروں کا شکار کرتا ہے، مال کی خاطر اپنے جیسے انسان کو قتل کر دیتا ہے اور لذّت کے حصول کے لئے انسانی قدروں کے ہر بند کو توڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور جانوروں سے زیادہ مفاد پرست ہے اس لئے کہ اپنے کرتوتوں کو منطقی جواز فراہم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سارے حیوان اپنی جبلّت وطبیعت کے اعتبار سے لذّت کے جویا اور خوشی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ انسان بھی حیوان ہے لہٰذا اسے بھی دیگر حیوانوں کی طرح ہمیشہ صرف لذّت اور خوشی کی تلاش میں رہنا چاہئے۔ لیکن یہ فراموش کر دیتا ہے کہ انسان یقیناً اپنی جنس میں حیوان ہے لیکن اپنی نوع میں حیوان نہیں ہے۔ اسے عقل، اخلاق اور آئندہ کی فکر دوسرے حیوانوں سے الگ کرتی ہے لہٰذا انسان کو اپنی نوع کے مطابق عمل کرنا ہوگا جنس کے مطابق نہیں۔

انسان یہ بھی کہتا ہے کہ حیوان کا سارا کام تنازع بقا کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ قوی ضعیف کو ہلاک کر دیتا ہے اور یہ اس کا مسلّم اور طے شدہ حق ہے۔ انسان حیوان ہے لہٰذا اس کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے اور کمزور کو فنا کر دینا چاہئے۔ لیکن یہ بھول جاتا ہے کہ جب انسان عاقل ہے، با اخلاق ہے تو اپنی نوع کے لئے رأفت و الفت اور خیر و محبت کی طلب اس کی فطرت ہے۔ وہ خالص جانوروں والے کام انجام نہیں دے سکتا۔ اور وہ یہ استدلال دیتے ہوئے جانوروں کی بھی حق تلفی کرتا ہے۔ وہ بقا کے تنازع کو دیکھتا ہے لیکن انھیں جانوروں میں بقا کے تعاون پر نگاہ نہیں کرتا۔ ایسی عادات اور ایسے فلسفوں کے دور میں دین کی

ضرورت پہلے سے زیادہ محسوس ہوتی ہے۔اس لئے کہ ظلم وستم کے مواقع اور قتل وغارت کے اسباب آج پہلے سے زیادہ فراہم ہیں۔

فلاسفہ کے ایک گروہ اور ادیان کے تاریخ نویسوں کا خیال یہ ہے کہ دین انسان کی دیگر ترقیوں کے ساتھ ترقی پذیر رہا ہے۔اس کی ابتدائی شکل جادو تھی پھر وہ مظاہر پرستیوں سے ہوتا ہوا شرک تک آیا اور پھر توحید تک پہنچ گیا۔آج بھی دنیا کے دور دراز علاقوں میں ابتدائی دین کی باقی ماندہ صورتیں دیکھی جا سکتی ہیں۔اگرچہ ادیان کے ماننے والے بھی ایک طریقہ کی ترقی کو تسلیم کرتے ہیں کہ جیسے جیسے فکر بشر میں ارتقاء ہوتا رہا اسی حساب سے آسمانوں سے (دین وشریعت) نازل ہوتے رہے۔

تاریخِ ادیان

تاریخ ادیانِ عالم کے مصنفین کہتے ہیں کہ یہ سوال کہ دین کب اور کیسے شروع ہوا آج بھی بغیر جواب کے ہے۔ یہ ایک ایسا معمّٰی ہے جسے حل کرنے میں انسانی فکر آج تک کامیاب نہیں ہوئی۔ اس کا جواب بھی ہے اور حل بھی لیکن فی الوقت یہ ہمارا موضوعِ بحث نہیں ہے۔ تاریخِ ادیان کا ایک انتہائی مختصر جائزہ مقصود ہے۔

نینڈرتھل (Neanderthal) وہ قدیم ترین انسان ہیں جو جرمنی میں واقع ایک درّہ نینڈر میں زندگی گزارتے تھے۔ یہ آج سے ایک لاکھ سال قبل مسیح سے پچیس ہزار سال قبل مسیح کے قرار دئے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ چھوٹے قد کے تھے۔ ان کے قبرستانوں میں پتھروں کے اوزار اور ریچھ کی کھوپڑیاں پائی گئی ہیں جنھیں اہتمام سے ترتیب دیا گیا ہے۔ جس سے علم الانسان یا انسانیات (Anthropology) کے علماء نے نتیجہ نکالا ہے کہ یہ ریچھ سے عقیدت کا اظہار ہے اور شاید وہ لوگ ریچھ کی پوجا کرتے ہوں۔ ہمیں اس رائے سے متفق ہونے کی اس لئے ضرورت نہیں ہے کہ ہوسکتا ہے کہ شکاری ہونے کے سبب وہ لوگ

اپنے مُردوں کے شکار کیے ہوئے جانوروں کے سر افتخار و اعزاز کی علامت کے طور پر رکھتے ہوں یا ہوسکتا ہے کہ جن جانوروں کے گوشت کی صورت میں غذا مُردوں کے ساتھ میں رکھی جاتی ہو انھیں جانوروں کے سر محفوظ کر لئے جاتے ہوں۔ ان کی خوراک کی کچھ شکستہ و بوسیدہ ہڈیاں بھی دستیاب ہوئی ہیں۔ محققین کا خیال ہے کہ ہم جتنا ان کے بارے میں جانتے ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مذہبی تھے یا حیات بعد الموت کے قائل تھے۔ یہ خیال اس لئے درست نہیں محسوس نہیں ہوتا کہ قبرستان کا وجود مُردوں کو ایک مقام پر دفن کرنے کے اجتماعی شعور کا نتیجہ ہے اور مُردوں کے ساتھ خوراک کا پایا جانا حیاتِ عالمِ برزخ یا قیامت کے عقیدے کا اشارہ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جو خوراک رکھی جاتی ہو وہ خدا کی بارگاہ میں نذر ہو۔ اس عہد میں شرک کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اگرچہ یہ بھی سچ ہے کہ توحید کا بھی سراغ نہیں ملتا لیکن آغاز میں ایک غیر مرئی نامعلوم کی پرستش ایک سے زیادہ نامعلوموں کی پرستش سے زیادہ فطری اور عقلی محسوس ہوتی ہے۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ جس طرح انسان کے لئے دو باپوں کا تصور خلافِ عقل ہے اسی طرح دو خداؤں کا تصور بھی خلافِ عقل ہے۔

مذکورہ تہذیب کے بعد کروے نین (Cromanian) تہذیب کا دور ہمارے سامنے آتا ہے۔ یہ عہدِ حجر کی دوسری لیکن نسبتاً واضح اور بہتر تہذیب ہے۔ اس کا زمانہ پچیس ہزار سال قبلِ مسیح معیّن کیا گیا ہے۔ یورپ [1] اور افریقہ میں ان لوگوں کے آثار پائے گئے ہیں۔ یہ لوگ بھی سابقہ قوم کی طرح اپنے مُردوں کو غاروں میں یا اپنی جائے سکونت کے قریب دفن کرتے تھے اور ان کے ساتھ اسلحہ، زیورات اور خوراک رکھتے تھے۔ یہ لوگ اچھے

---

[1] علم الانسان نے ابتدائی اقوام کو یورپ (جرمنی، فرانس) کے حوالے سے دیکھا ہے، تو کیا انسان کی ابتدائی نسل یورپ سے پوری دنیا میں پھیلی ہے؟ یہ بات تاریخ اور دیگر شواہد کی روشنی میں درست نہیں ہے۔ یورپ نے دیگر علوم کی طرح اپنے ذوقِ علم اور وسائل کی فراوانی کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنے خطوں پر زیادہ توجہ کی اور اس سے نتائج برآمد کیے۔ اگر یہی عمل مشرق میں اسی توجہ اور ذوق و شوق کے ساتھ ہوتا تو کچھ بعید نہیں کہ ایسے شواہد سامنے آتے جن سے موجودہ نظریات کا ڈھانچہ تبدیل ہو جاتا۔

مصوّر اور نقاش تھے۔ اور رنگوں کے استعمال کا سلیقہ رکھتے تھے لیکن مُردوں کے حوالہ سے ہم جتنا معلوم کر سکے ہیں اس کے علاوہ ان کے دین و مسلک پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ ان کے باقیات میں کچھ مورتیاں بھی ملی ہیں جن میں ایک بے چہرہ مورتی بھی ہے جس کے سینے، شکم اور کولھوں کو غیر معمولی بڑا بنایا گیا ہے لیکن ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ یہ لوگ مورتیوں کے پجاری تھے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ مورتیاں ان کے قومی رجحانات کی علامت ہوں جیسا کہ مذکورہ مورتی کو تکثیرِ نسل کی علامت قرار دیا جا سکتا ہے۔

جدید دورِ حجر جسے تین ہزار سال قبل مسیح سے دس ہزار سال قبل مسیح قرار دیا جاتا ہے ایک ایسا دور ہے جس میں انسانوں کا اوّلین زرعی معاشرہ وجود میں آیا اور یہی وہ دور ہے جس میں انسانوں نے جانوروں کو اپنے استعمال کے لئے سدھایا۔ اس دور میں ہمیں دینی رسوم و روایات میں تبدیلی یا ارتقاء کی کیفیت نظر آتی ہے جو مُردوں کی تدفین سے اور ان کے مقبروں کی تشکیل سے واضح ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی دیو ہیکل چٹانیں اور ستون بھی نظر آتے ہیں جن کے متعلق انسانیات کے علماء یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ یہ کسی عبادت گاہ کے پتھر ہیں۔ یعنی اس عہد میں ہمیں عبادت کا اجتماعی شعور بھی نظر آتا ہے۔

زرعی معاشرہ نے جب انسان کو آسودہ حال کیا تو اس نے دین اور فنونِ حرب دونوں ہی سمت ترقی کی۔ اس عہد کے آثار میں ہمیں مختلف قسم کے ہتھیار بھی ملتے ہیں اور ایسے گول پتھر بھی ملتے ہیں جو سورج چاند کی شبیہ ہیں۔ یہ وہ دور ہے جب مظاہر پرستی کا آغاز ہوا اور سورج چاند سے لے کر دریا، پہاڑ اور جانور معبود یا نیم معبود بن کر سامنے آئے۔ غالباً بت پرستی مظاہر پرستی کے فوراً بعد ایجاد ہوئی۔ تین ہزار سال قبلِ مسیح کے موہنجو دارو اور ہڑپا کی حفریات سے جو آثار برآمد ہوئے ہیں ان میں شرک اپنی پوری وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔

زمانۂ قدیم کے انسانوں کے سلسلہ میں معلومات حاصل کرنے کے فقط دو ہی طریقے ہیں۔ جن میں ایک آثار قدیمہ ہیں اور دوسرا قدیم ترین معاشرہ کی باقیات ہیں جو دنیا کے دور دراز علاقوں میں اب بھی موجود ہیں۔ انھیں دو ذریعوں سے قدیم اقوام کے ادیان کو دریافت کیا جاتا ہے۔ لفظ دین اگر چہ اپنے اندر گہری معنویت رکھتا ہے لیکن ہم نے اقوام گزشتہ کے حوالے سے لفظ دین استعمال کیا ہے جو یقیناً بہت سطحی معنی میں ہے۔

ہم تاریخِ انسانی کے مطالعہ سے بہ آسانی اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ ہر تہذیب میں معاشرتی اقدار دینی اقدار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی بھی دین مخصوص عقائد و اعمال کی ایک اکائی ہے جب کہ معاشرہ میں رہن سہن، رسم و رواج، طرز تعمیر، فنون لطیفہ کے سارے امکانات، کھیل، ورزش اور سماجی اجتماعات وغیرہ شامل ہیں۔ آثار قدیمہ کے ماہرین نے کسی نامعلوم غلط فہمی کی بنیاد پر اکثر قومی رسم و رواج کو دین کے نام پر پیش کیا ہے اور یہیں سے یہ تصور ابھر آیا ہے کہ تاریخ ادیان میں شرک پہلے ہے اور توحید بعد میں۔ ہم نے اپنے شہر کراچی میں مختلف مقامات پر مجسمہ دیکھے ہیں۔ اس کے علاوہ مجسمہ سازی ایک فن کی صورت میں اس شہر میں مرسوم ہے کیا چار ہزار سال بعد کراچی کے آثار قدیمہ پر تحقیق کرنے والے کے اس نظریہ سے اتفاق ممکن ہوگا کہ بت شکنوں کا یہ شہر در حقیقت بت پرستوں کا شہر تھا اس لئے کہ اس میں سے مجسمے برآمد ہوئے ہیں۔ اسی طرح جادو اور ٹونے ٹوٹکے بھی قدیم زمانوں سے آج تک معاشروں میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں لہٰذا اگر ایسے آثار پائے جائیں جو جادو یا جادوگر کے وجود کو ثابت کرتے ہوں تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صاحبانِ آثار کا دین ہی جادو تھا، قرینِ صواب نہ ہوگا۔ مخفی نہ رہے کہ ہم اس امکان کی نفی نہیں کرنا چاہتے کہ کسی قوم کا دین ہی جادو ہو جیسا کہ افریقہ کے دور دراز علاقوں میں ایسی قومیں آج بھی پائی جاتی ہیں۔

رسوم وعقائد کا اشتراک

ابتدائی اقوام کے متعلق یہ سوچنا بھی ممکن نہیں ہے کہ ان تاریک زمانوں میں انسان اس قابل تھا کہ وہ اپنے عقائد کو لے کر دور و دراز کے اقوام وقبائل تک سفر کرے۔اس حقیقت کے باوجود ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے انسانوں میں خواہ وہ بیابانوں میں ہوں یا متروک ومجبور جزیروں میں، تقریباً ملتے جلتے عقائد اور تقریباً ملتی جلتی رسمیں پائی جاتی ہیں۔یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ادیان کا ماخذ ایک ہے۔وہ ماخذ شرک ہے یا توحید؟ فی الوقت یہ ہمارا موضوع نہیں ہے۔تاریخِ ادیان اور قدیم معاشروں پر لکھے جانے والے ادب میں ان عقائد ورسوم کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔یہاں کتابوں میں پائے جانے والے چند حوالے درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) پچیس ہزار سال قبل ایک یورپی تہذیب میں ایک بے چہرہ مورتی کے سینے، شکم اور پیٹ کو غیر معمولی بڑا بنایا گیا ہے، چار ہزار سال قبل مسیح کی وادی سندھ کی تہذیب میں ایک دیوی کے مجسمے بڑے نمایاں سینوں کے ساتھ بنائے جاتے تھے۔ایسے ہی مجسمے عراق اور کریٹ وغیرہ میں ملے ہیں۔جو دھرتی ماتا یا مادرِ فطرت کی علامت ہیں۔

(۲) زرتشتی دین کے خدا کا نام آہورامزدا ہے۔ہخامنشی کتبات میں اس کی تصویر بعینہ اشور کی تصویر ہے جسے اشوری قوم پوجتی تھی۔

(۳) کریٹ کی تہذیب کا آغاز ۳۴۰۰ قبل مسیح بتلایا جاتا ہے۔ان کی ایک دیوی کے مجسموں پر رینگتے ہوئے سانپ دکھلائے گئے ہیں۔ہندوستان کی اساطیر میں پاربتی کے شوہر شیو.جی کے گلے میں ناگ لپٹے ہوئے دکھلائے جاتے ہیں۔

(۴) کریٹ میں ایک دیوی کو تصویر میں پہاڑ پر کھڑا دکھلایا گیا ہے جس کے دونوں طرف شیروں کا پہرہ دکھلایا گیا ہے۔پاربتی پہاڑوں کی بیٹی ہے اور درگا دیوی کی سواری شیر ہے۔

(۵) مصر کی بعض دینی تقریبات میں پروہت جانوروں کے مصنوعی چہرے لگا کر مراسم تقریب انجام دیتے تھے۔ یہ عمل تبت کے دینی ناچوں کے مشابہہ و مماثل ہے۔

(۶) سمیری قوم کا زمانہ عروج ۳۵۰۰۔۔۔۔۔۔۳۰۰۰ قبل مسیح ہے۔ اس قوم میں مادر سری نظام رائج تھا۔ اور دھرتی ماتا کی پرستش ہوتی تھی اس کا خطاب مقدس پہاڑ کی ملکہ تھی۔ ہندوؤں میں پاربتی دیوی کو ہمالیہ پہاڑ کی بیٹی مانا جاتا ہے۔ یہ قوم مصنوعی پہاڑ بنا کر ان پر اپنی عبادت گاہیں بناتی تھی۔ ایسی ہی عبادت گاہیں میکسیکو میں بھی ملی ہیں۔

گمشدہ پیغام

ہم نے دیکھا کہ دور و دراز کے ادیان میں ایک حیرت ناک مشابہت پائی جاتی تھی جب کہ ان زمانوں میں طویل ترین مسافتوں کی ہجرتیں بعید از قیاس ہیں۔ پھر یہ کیوں کر ممکن ہوا کہ ایک ہی قسم کی باتیں اتنے طویل فاصلوں سے ایک دوسرے تک پہنچیں؟ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک ہی پیغام پوری انسانیت کے پاس تھا اور وہ تھا پیغامِ توحید۔ ہمارے اس دعوے پر چار سوالات قائم کیے جا سکتے ہیں پہلا یہ کہ اس کی دلیل کیا ہے؟ اور دوسرا یہ کہ پھر یہ دیوی دیوتا کہاں سے آ گئے؟ اور تیسرا یہ کہ وہ پیغام کس نے انسانیت کو بھیجا تھا؟ اور چوتھا سوال یہ ہے کہ انسانیت تک اس پیغام کے آنے کا ذریعہ کیا تھا؟

پہلے سوال کا جواب چند تمہیدی باتوں کا متقاضی ہے۔ ادیان کے تاریخ نویسوں نے دینی رجحانات کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور روح پرستی، دوسرا دور مظاہر طبیعت کی پوجا، تیسرا دور جادوگری، چوتھا دور بت پرستی، پانچواں دور توحید۔

پہلے توحید ہو یا پہلے بت پرستی، اب تک انسان کے حوالہ سے ہمیں جو معلومات حاصل ہوئی ہیں ان سے اتنی بات ملے ہے کہ انسان کبھی لا دین یا منکرِ دین نہیں رہا۔ اس سے ثابت ہے کہ دین رکھنا اور دین پر عمل کرنا اُس کی فطرتِ اوّلیہ میں داخل ہے۔ لہٰذا اس پر لا دینی کا کوئی دور نہیں گزرا۔ مؤرخین کے مطابق پہلے دور میں پتھروں، درختوں اور جانوروں کو اس لئے پوجا جاتا تھا کہ ان میں اچھی یا بری روح رہتی ہے (Animism)۔ محققین نے اسی مسلک کو ابتدائی دین قرار دیا ہے۔ یہ ابتدائی دین ہو یا نہ ہو، ابتدائی فلسفہ یقیناً ہے کہ پہلی مرتبہ انسان نے جسم سے علیحدہ روح کے مستقل بالذات وجود کو تسلیم کرنے کا اعلان کیا۔ ہم اس نظریہ کو ماقبلِ تاریخ سے یوں جوڑتے ہیں کہ نینڈرتھل اور کرومینین اپنے مُردوں کے ساتھ غذائیں رکھتے تھے جس کا سلسلہ مصر کے حکمرانوں اور مغل سرداروں تک آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے عقیدہ میں روح کا جسم سے تعلق پیدا ہوتا ہے، پھر ٹوٹ جاتا ہے اور پھر کسی وقت دوبارہ قائم ہوگا۔

مُردوں کے لئے کھانا رکھنا اپنی ذات میں ایک سادہ ذہنیت کا اظہار سہی لیکن اس اظہار کے اندرون سے ایک فلسفہ برآمد ہوتا ہے کہ موت، وقت کی نادیدہ خلاؤں میں جست لگا دینے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک عالم سے دوسرے عالم میں سفر کرنے کا نام ہے۔ اور کوئی انسان اپنے ارادہ سے یہ سفر اختیار نہیں کرتا لہٰذا کوئی قوت ہے جو اس سفر پر اسے مجبور کرتی ہے اور وہ قوت انسان سے غیر متعلق نہیں ہے۔ چونکہ انسان اس قوت کے آگے مجبور ہو جاتا ہے لہٰذا زندگی کے بہتر نتائج کے لئے اس قوت کو خوش رکھنا اور اس کی اطاعت کرنا ضروری ہے۔ یعنی ایک قوت کا وجود ضروری ہے اور اگر ایک سے زیادہ قوتیں ہیں تو ان کے لئے دلیل کی ضرورت ہے جو موجود نہیں ہے۔ اور یہی توحید کا وہ پیغام ہے جو انسان کی فطرت میں ڈالا گیا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ انسان میں روح کا تصور خوابوں سے پیدا ہوا۔انسان نیند، خواب، موت اور حوادث پر غور وفکر کرتا ہوا روح کے تصور تک پہنچا اور وہ یوں کہ سوتے میں جنگلوں کے شکار یا مردہ ساتھیوں سے ملاقات سے وہ اس نتیجہ تک پہنچا ہے کہ اس کے اندر ایک ایسی طاقت ہے جو جسمِ انسانی سے الگ بھی ہوتی ہے اور دوبارہ واپس بھی آتی ہے۔اُسے خواب میں مُردہ عزیز واقارب دوسرے مُردہ ساتھیوں کو چلتے پھرتے، ہنستے بولتے دیکھ کر یقین ہوگیا کہ انسان موت کے بعد فنا نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے عالم میں زندہ رہتا ہے۔کہا جاتا ہے کہ روح اور اس کی بقا اور حیات بعد الموت ہی دین کے پیدا ہونے کے اسباب ہیں۔لیکن معاملہ اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے کہ مذکورہ تینوں حقائق دین کے پیدا ہونے کا سبب نہ ہوں بلکہ دین ان حقائق کو متعارف کرانے کا سبب ہو۔ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خواب اس غیر مرئی قوت کی طرف سے انسانوں پر ایک حجت ہے۔لادین اور دیندار دونوں خواب دیکھتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی زندگی میں ایسے خوابوں کا وجود پایا جاتا ہے جن کی تعبیر چند دنوں یا چند مہینوں بعد سامنے آجاتی ہے۔اگر انسان صرف مادّہ ہے تو مادّہ کس طرح ان تعبیری حقائق کو معلوم کرسکتا ہے جو فی الوقت موجود نہیں ہیں بلکہ آئندہ موجود ہوں گے۔اور جن کی کوئی طبیعیاتی اور مادّی توجیہ بھی ممکن نہیں ہے۔غیر مرئی طاقت کی یہی وہ حجت ہے جو انسانوں پر تمام ہوئی ہے کہ انسان صرف مادّہ نہیں ہے کچھ اور بھی ہے۔یہ توحید کے سلسلہ میں انسان کی داخلی گواہی تھی۔اب ہم چند خارجی شہادتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔جنھیں مختلف کتابوں سے اخذ کیا گیا ہے۔

(۱) بابل والوں کے بعد جب اسیریا کے لوگوں نے زیادہ عروج حاصل کیا تو انھوں نے اپنے سرپرست دیوتا اشور (Ashur) کی ذات سے وہ تمام تصورات وابستہ کردیے جو خدا کی صفات کہے جاسکتے ہیں۔اس بے نظیر فوجی کامیابی کی وجہ سے بابل والوں کے تمام دیوتاؤں

کی صفات بھی صرف ایک دیوتا میں مرکوز ہو گئیں۔ اشور اسیریا والوں کا واحد قومی دیوتا تھا۔ اس دیوتا کی پرستش توحید سے زیادہ قریب تھی۔ اشور بنی اسرائیل کے خدا یہوہ کے مماثل تھا۔

(۲) دیوتاؤں میں آمن راسب سے بڑا مانا جاتا تھا۔ وہ دیوتاؤں کا بادشاہ اور دنیا کے بادشاہوں کا آقا تھا۔ وہ نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی دنیاؤں کا مالک تھا۔ وہ کائنات کی پراسرار روح اور مخفی خالق تھا۔ شہر ممفس کے دیوتا تپاح کا تصور بھی خدا کے تصور سے قریب تھا۔ اس کے لئے ایک شاعر نے کہا تھا کہ ''نہ کسی باپ نے تجھے پیدا کیا اور نہ کسی ماں نے تجھے جنم دیا۔ تو نے خود اپنے کو بنایا بغیر کسی دوسری ہستی کی مدد کے''۔ اس خدا کے متعلق یہ تصور تھا کہ اسی نے سورج، چاند اور پہلے مرد عورت بنائے۔

(۳) فنیقیہ بحر متوسط کے مشرقی ساحل کا علاقہ ہے۔ اس کی پشت پر کوہِ لبنان واقع تھا۔ علاقے کے نام کے اعتبار سے وہاں بسنے والے فنیقی کہلائے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ ۲۲۰۰ قبلِ مسیح میں بحرین کے ساحل سے ہجرت کر کے یہاں آباد ہوئے تھے۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بنیادی طور پر توحید پرست تھے اور ایک خالق کو تسلیم کرتے تھے۔ وہ اس خالق کو ایلی یا بعل وغیرہ کے نام سے یاد کرتے تھے اور اسے مادہ سے بالکل الگ مانتے تھے اور یہ بھی مانتے تھے کہ اسی نے سب مادّی چیزوں کو خلق کیا اور ہر شئے کا خالق وہی ہے لیکن ان کا یہ عقیدہ تبدیل ہو گیا اور وہ بت پرست ہو گئے۔

(۴) رگوید کی (دسویں کتاب، سوکت ۱۲۹) کا حوالہ ملاحظہ ہو:

بند (۱) ''اس وقت عدم تھا اور نہ وجود، نہ عالم باد اور نہ آسمان جو اس سے پرے ہے۔ کیا چیز سب کو محیط تھی اور وہ سب کہاں قائم تھا؟ کیا وہ پانی اور عمقِ بے پایاں تھا؟''

بند (۲) ''اس وقت فنا و بقا کا کوئی وجود نہ تھا۔ اور نہ دن رات کا کوئی فرق تھا، ''وہ ایک'' اپنے آپ میں بغیر سانس (یا ہوا) کے سانس لے رہا تھا اور اس کے سوا کوئی دوسری شئے نہ تھی''

بند(۳)''ابتدا میں تاریکی پر تاریکی چڑھی ہوئی تھی۔سب کچھ (کائنات) غیر متمیز صورت میں پانی ہی پانی تھا''وہ ایک''جو خلد میں جامہ عدم پہنے ہوئے تھا۔حرارت نے اس کو اپنی طاقت سے پیدا کیا''۔بند(۴)''اس میں ابتدا خواہش نمودار ہوئی۔یہ خواہش عقل یا روح کا ابتدائی تخم تھی جس کو رشیوں، نے اپنے دل و دماغ کی کاوش سے معلوم کیا، کہ وہ (تخم) عدم وجود میں واسطہ اتصال ہے''۔

(۵) کتاب پاتنجلی میں جس کا حوالہ البیرونی نے دیا ہے شاگرد اپنے استاد سے سوال کرتا ہے''وہ کون سا معبود ہے جس کی عبادت انسان کو سعید بناتی ہے''استاد جواب دیتا ہے۔''وہ وہی ہے جو ازلی و بے ہمتا ہے۔وہ عذاب و رحمت کے لئے کسی کا محتاج نہیں وہ انسان کے خیال میں نہیں آسکتا۔وہ استاد بے مثل ہے اور کسی قسم کی تشبیہ اس کے لئے لغو ہے۔وہ خود اپنے وجود سے موجود ازلی ہے وہ عالم و دانا ہے بلکہ وہ خود علم ہے اور لاعلمی کی صفت خدا میں پیدا ہی نہیں ہوسکتی''۔شاگرد پھر سوال کرتا ہے۔''کیا اس کے علاوہ بھی اس میں کچھ اور صفات ہیں''۔استاد جواب دیتا ہے۔''وہ بلند ہے اس کی برتر ذات مکان کی ضرورت سے مستغنی ہے-----وہ خالص نیکی ہے وہ علیم و خبیر ہے''۔شاگرد پھر سوال کرتا ہے۔''کیا وہ کلام کرسکتا ہے''۔استاد جواب دیتا ہے۔چونکہ وہ عالم ہے اس لئے وہ کلام کرسکتا ہے''۔وغیرہ۔

(۶) بھاگت گیتا میں باسدیو ارجن کے مکالمہ میں باسدیو فرماتے ہیں''میں کائنات ہوں بلا ابتداء آخر ہستی لایموت ہوں۔میں اپنی رحمت سے بے نیاز ہوں مجھ سے کسی ہستی کی تشبیہ نہیں ہوسکتی میں کسی خاص فریق کا طرفدار نہیں۔میں نے ہر ہستی کو اس کی ضرورت کا تمام سامان دے دیا ہے۔اس لئے جو میری ہستی کو پہچانتا ہے اور میرے مانند ہونے کے لئے مجاہدہ نفسی کرتا ہے اس کے علائق کی بیڑیاں کٹ کر اس کو آزادی و نجات ابدی حاصل

ہوتی ہے''۔

(۷) ایک دوسری جگہ باسدیو نے فرمایا ہے۔ ''انسان کا فطری تقاضا ہے کہ وہ اپنی ضرورت میں خدا کو یاد کرے جو مجھے ازلی ولم یلد ولم یولد مانتا ہے۔ خالق اکبر جانتا ہے۔ وہی تمام انسانوں میں گناہوں اور خطاؤں سے مبرا ہے''۔

(۸) یمن کے قبلِ اسلام کے کھنڈرات سے برآمد ہونے والے کتبوں میں سے ایک پر **الٰہ السماوات ولارضین** اور دوسرے پر **اسم الرحمٰن** کی تحریر ملی ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ قدیم بادشاہانِ یمن توحید پرست تھے۔

دوسرے سوال کے جواب کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ فلسفہ کے بیان میں مُثُلِ افلاطونیہ پر گفتگو گزر چکی ہے۔ انھیں مُثُل کو اشراقیوں کی اصطلاح میں ربُّ الصّنم کہا جاتا ہے۔ صنم بت کو کہتے ہیں۔ بتوں کی پرستش اس بنیاد پر کی جاتی تھی کہ وہ الوہیت کے مختلف مظاہر کی تصویریں ہیں۔ یونان کے عوام کے اعتقادات کو فلسفیوں نے ایک علمی اصطلاح کے طور پر پیش کیا کہ جس طرح اصنام الوہیت کے مظہر سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس دنیا کی ساری چیزیں (مثلِ اصنام) ان چیزوں کا مظہر ہیں جو آسمان میں پائی جاتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں دنیا کے سارے مادّی موجودات اصنام کی طرح روحانی اور مجرد موجودات کے مظاہر ہیں۔ افلاطون اور دیگر فلاسفہ کے اس فلسفہ سے اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اس عہد کے نفسیاتی رجحان سے نتیجہ اخذ کرنا ممکن ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ بُت بالذات قابلِ پرستش نہیں سمجھے جاتے تھے انھیں صرف خدا کے مظہر کی تصویر ہونے کا افتخار حاصل تھا۔ قدیم بت پرست معاشروں میں خدا کی توحید کے اعلان کی ساتھ بُتوں کی پرستش کا جواز اس کے علاوہ نظر نہیں آتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یونان کے عوامی اعتقادات کی تردید کرنے والے فلاسفہ کو اس عقیدے میں ایسا کون سا فلسفہ نظر آیا کہ وہ آسمانوں میں ربّ النوع، ربّ الصنم

اور مثال وغیرہ کے قائل ہو گئے؟ اس کا سبب یہ ہے کہ الہامی ادیان میں فرشتوں کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہاں ہم اس تصور کی وکالت یا اثبات نہیں کرنا چاہتے۔ اسے ایک تاریخی حقیقت کے طور پر پیش کر رہے ہیں کہ قدیم ترین زمانوں سے ان کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ نورانی اور مجرد اجسام ہیں، آسمانوں میں رہتے ہیں۔ اللہ ان سے کام لیتا ہے اور وہ مشکل ترین کاموں کو بیک چشمِ زدن انجام دینے پر قادر ہیں۔ ہمارے اس خیال کو صائبین کے عقائد سے بھی تقویت ملتی ہے۔ قدیم صائبین حضرتِ نوح یا حضرت ابراہیم کی امت کہے جاتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق یہ لوگ صابی بن شیث بن آدم کی نسل یا امت ہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس دنیا کا ایک خالق ہے لیکن اس خالق سے ربط استوار کرنا انسانوں کے بس کی بات نہیں ہے لہٰذا فرشتوں کی عبادت کرنی چاہیئے کہ بارگاہِ الٰہی کے مقرب افراد ہیں۔ دنیا کے قدیم ترین کتبات اور نقاشیوں میں فرشتوں جو کی خیالی تصویریں مل جاتی ہیں یہ وہی ہیں جو دیویوں اور دیوتاؤں کی ہیں۔

الہامی مذاہب کے فرشتے، افلاطون کی اصطلاح میں مُثُل، اشراقیوں کی اصطلاح میں ارباب الاصنام، دیگر فلاسفہ کی اصطلاح میں ارباب الانواع اور مشرکین کی نگاہ میں دیوی دیوتا قرار پائے۔ ہم نے صرف یونان کی مثال اس لئے دی ہے کہ فلسفہ اور اصنام پرستی دونوں کا واضح تصور اس علاقہ میں مل جاتا ہے ورنہ یہی صورتِ حال بیشتر بت پرست معاشروں کی ہے۔ ہماری اس بات کی روشنی میں بھی تصورِ توحید پہلے ہے اور شرک اسی تصور کی بگڑی ہوئی صورتوں کا مجموعہ ہے۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ توحید کا پیغام کس نے انسانیت کو بھیجا تھا؟ پچھلے سارے معروضات کو پڑھنے کے بعد حوالہ تلاش کرنا مشکل نہیں رہا کہ پیغام بھیجنے والا وہی ہے جو اس پوری کائنات کا خالق اور مدبّر ہے اور اس نے کسی اعلیٰ تر ہدف کے لئے انسان کو اس دنیا میں

بھیجا ہے۔ اس کی کھوج میں دور جانے کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ انسان کی احتیاج خود اس خالق و مدبّر کے وجود کی دلیل ہے۔ انسان اگر اپنی ہستی پر غور کرے تو بہ آسانی یہ دریافت کرسکتا ہے کہ وجود کے اس سفر میں اس کے ارادہ واختیار کو کوئی دخل نہیں ہے۔ صُلب پدر سے بطنِ مادر تک اور بطنِ مادر سے صحن زمین تک آنے میں اس کے ارادہ واختیار کا ذرّہ برابر بھی حصہ نہیں ہے اور جب آ گیا تو اپنی عمر کے مدارج بھی اپنی مرضی سے طے نہیں کرتا وہ بھی بلا ارادہ طے ہوتے رہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا وجود کسی اور کے ارادے کا محتاج ہے۔ انسان ایک صاحبِ ارادہ مخلوق ہے جب وہ اپنے وجود اور اس کے مختلف حالات وکیفیات میں کسی اور کے ارادے کا محتاج ہے تو پھر یہ ارادہ واختیار نہ رکھنے والی کائنات کیسے محتاج نہ ہوگی۔ کائنات کی یہی احتیاج ایک باارادہ اور توانا ترین وجود کی طرف راہنمائی کرتی ہے اور یہی وجود انسان تک توحید کا پیغام بھیجنے والا ہے اور اسی کو خدا کہا جاتا ہے۔

خُدا

آج کے فلسفۂ ادیان میں یہ مسئلہ اہم ہے کہ ہم خدا کی تخلیق ہیں یا خدا ہمارے ذہنوں کی تخلیق ہے۔ وہ لوگ جو خدا کو انسانی ذہن کی تخلیق سمجھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ تاریخِ ادیان کی روشنی میں مختلف جغرافیوں میں خدا کے تصور کے اختلافات اور مختلف ادوار میں تصورِ خدا کا ارتقا اس بات کا ثبوت ہے کہ خدا ایک ذہنی وجود کا نام ہے جس کا واقعیت سے کوئی رابطہ نہیں ہے۔ یہی سبب ہے کہ خدا پرست اور خدا پسند حکمانے ایک مستقل موضوع الٰہیات کے عنوان سے مرتب کیا اور خدا کے وجود پر دلائل فراہم کئے۔ میری ناقص نگاہ میں مذکورہ دونوں باتیں کمزور ہیں اس لئے کہ تصورِ خدا میں اختلاف وارتقا اگر کسی بات پر دلالت کرتا ہے تو وہ صرف اتنی ہے کہ اس اختلاف اور ارتقا کا تعلق اقوام وملل کے ذہنوں سے ہے خدا سے نہیں۔ خدا جس فلسفہ میں زیرِ بحث آئے اس کو دنیا کا اعلیٰ ترین اور شریف ترین فلسفہ قرار دیا جاتا ہے۔ ذہنوں نے اپنے رجحانِ طبع کی بنیاد پر خداشناسی کی مختلف راہیں تلاش کی ہیں۔ راہِ فطرت، راہِ عقل، راہِ طبیعیات اور ان راہوں میں مزید راہیں پیدا کی

ہیں۔ وجودِ خدا کے ادلّہ کی مختلف بنیادی تقسیمیں کی گئی ہیں جن میں ایک تقسیم دلیلِ فطری، دلیلِ فلسفی اور دلیلِ علمی (سائنسی) ہے۔ ایک دوسری تقسیم دلیلِ حکمت اور دلیلِ اخلاق ہے۔ اس کے علاوہ بھی اور تقسیمیں ہیں لیکن ہم اختصار کی خاطر صرف چند دلیلوں کا جائزہ لیں گے۔

دلیلِ مقصدیت

اس دلیل کو افلاطون سے نسبت دی جاتی ہے کہ کائنات کے فطری نظام میں ایک مقصد اور منصوبہ موجود ہے اور جہاں کہیں مقصد ہوگا وہ مقصد اس بات کی دلیل ہوگا کہ کوئی اس کا معیّن کرنے والا ہے اور جہاں منصوبہ ہوگا وہ ایک منصوبہ ساز کے وجود پر دلیل ہوگا۔ یہ کائنات صرف واقعات کا بے ربط مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس میں مکمل انتظام کی کیفیت پائی جاتی ہے اور اس کے امور قواعد و قوانین کے تحت انجام پاتے نظر آتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک باشعور اور قادر وجود ہے جس نے خلق کیا ہے اور وہی اس نظام کو چلا رہا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ مقصد یا منصوبہ کیسے معلوم ہوا تو اس کا جواب اس کائنات کا نظم ہے جس میں ہر شئے اپنے معیّن شدہ اصولوں کے تحت کام کر رہی ہے۔ ایٹم کے لطیف ترین ذرّات سے لے کر عظیم تر سورجوں اور کہکشاؤں تک قوانین و قواعد کی عملداری نظر آتی ہے۔ نباتات و حیوانات میں خلیوں کے باریک نظام سے لے کر اجسام اور اعضاء کے بڑے نظاموں تک سب کے سب اصول و قواعد کے پابند نظر آتے ہیں۔

بعض فلسفہ شناسوں نے اس دلیل میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر صحرا میں پتھر پڑا ہوا نظر آئے تو انسان یہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ ایک عام جماداتی نظام کار کی پیداوار ہے لیکن اگر زمین پر پڑی ہوئی گھڑی مل جائے تو اسے کائنات کے کسی قدرتی نظام کی پیداوار نہیں سمجھے اس

لئے کہ اس میں باریک پرزوں، گراریوں اور پیچوں کی ایک شعوری ترتیب نظر آتی ہے۔اور اس میں ایک مقصد بھی نظر آتا ہے کہ یہ وقت دیکھنے کا آلہ ہے اور یہی گھڑی اپنے ذہین بنانے والے کے وجود پر دلیل بھی بنتی ہے۔اسی طرح یہ کائنات اپنے دقیق نظاموں کے ساتھ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پیچیدہ مشین کا بنانے والا ایک ذہین منصوبہ ساز ہے۔

اس دلیل کو دوسرے لفظوں میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہم دیکھتے اور جانتے ہیں کہ یہ کائنات ایک حیرت انگیز نظام میں منسلک ہے۔ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کائنات کی ہر شئے کا وجود کسی نہ کسی مقصد کے لئے ہے اور وہ اپنے مقصد کے مناسب اور مطابق ہے۔یہ نظم اور ترتیب اور ہم آہنگی اور مقصدیت زندہ موجودات میں ہمیں زیادہ متوجہ کرتی ہے۔اس لئے کہ ہر زندہ موجود کی خلقت اس ماحول اور حالت کے مطابق ہے جس میں وہ زندگی گزارتا ہے۔ان زندہ موجودات کے اعضا میں سے ہر عضو ایسا ہے کہ اپنے مخصوص عمل کو انجام دے سکے۔اس کے ساتھ ہی دیگر اعضا کے ساتھ تعاون بھی کر سکے۔یعنی سارے ہی اعضا اپنے مقصد کے لئے آپس میں تعاون کرتے ہیں۔یہ نظام، یہ ہم آہنگی، یہ اعضا کا مقصد پر عمل کرنا، یہ اعضا کا ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا حکما کی حیرانی کا سبب رہا۔اور اسی حیرانی نے انھیں ایک برتر وجود کے اقرار پر مجبور کر دیا۔(کانٹ نے وجودِ واجب کی دلیلوں پر اعتراضات کئے ہیں لیکن اس دلیل کو تسلیم کیا ہے)۔

اس دلیل پر جو تنقیدیں کی گئی ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ نظم ایک اضافی اصطلاح ہے اس لئے کہ اگر آپ کو کسی شئے میں نظم محسوس ہو تو عین ممکن ہے کہ مجھے وہ شئے منظم نہ لگے۔اور یہ بھی واضح نہیں ہے کہ کائنات کس مفہوم میں بانظم ہے اس لئے کہ اس دنیا میں بہت سی بدنظمیاں بھی پائی جاتی ہیں سب چیزیں موزوں طور پر ترتیب و تنظیم کی حامل نہیں ہیں لہٰذا کائنات میں پایا جانے والا نظم منصوبہ سازی کا نتیجہ نہیں ہے۔سب سے پہلی بات تو یہ

ہے کہ اس دلیل میں جس معنی میں نظم کا لفظ استعمال ہوا ہے وہ اضافی نہیں ہے۔ اس کا مفہوم ہر ایک کے نزدیک مسلّم ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو طبیعیات و کیمیا اور اجسام و ہندسہ کے سارے علوم بے مصرف ہو کر رہ جاتے۔ ہماری ساری سائنسی ترقیاں اسی نظم کا نتیجہ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اگر کائنات میں ترتیب و تنظیم نہ ہوتی تو تجرباتی بلکہ عقلی علوم کا سارا مواد بے مصرف طومار ہو کر رہ جاتا بلکہ یہ علوم پیدا ہی نہ ہوتے۔

کسی کو یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم بہت سے مقامات پر انتشار بھی دیکھتے ہیں اگر سب کچھ انتظام ہے تو اس میں انتشار کیوں ہے؟ لیکن اس کے مقابل دوسرے کو یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ اگر اصل انتشار ہے تو اس میں یہ انتظام کیسے پیدا ہوا؟ جب تک انتشار کے واقعی ثبوت نہ دیے جائیں اس وقت تک کوئی حتمی جواب پیش نہیں کیا جا سکتا لیکن ایک معقول دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ انتشار کا واقعی ثبوت دینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر بظاہر انتشار نظر آ رہا ہے تو وہ بھی کسی انتظام ہی کا جز ہے اور کسی نہ کسی اصول کے تحت ہے۔

گھڑی کی مثال پر یہ کہا گیا ہے کہ مثال کے ذریعہ استدلال کرنے سے یقین حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بات درست ہے۔ اسی لئے حکما مثال کو مثال ہی رکھتے ہیں استدلال نہیں بناتے۔ اس تشبیہ پر جو دوسرے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ تشبیہ کی حیثیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر کسی کی بہادری کی تعریف میں اسے شیر کہا جائے تو کیا آپ یہ اعتراض کریں گے کہ شیر چوپایہ ہے اس کی دُم ہوتی ہے یہ آپ نے آدمی کو شیر کیسے کہہ دیا؟ اسی طرح گھڑی ایک تشبیہ ہے وہ دلیل میں شامل نہیں ہے۔ صرف تقریبِ مفہوم کے لئے بہ طورِ مثال لائی گئی ہے جس کا مقصد اثر اور مؤثر کے تعلق کو ظاہر کرنا ہے اور یہ مثال اپنے مقصد میں پوری ہے۔ کانٹ کی بات میں وزن ہے کہ یہ دلیل دنیا کے نقشہ ساز کو ثابت کرتی ہے خالق کو نہیں۔ خالق کے وجود کے لئے حدوثِ عالم کی دلیل سے مدد لی جا سکتی ہے۔

دلیلِ علّت

ہر متحرک شئے ایک حرکت دینے والے (مُحرک) کی محتاج ہے اور وہ مُحرک بھی ایک دوسرے مُحرِک کا محتاج ہے اور وہ ایک تیسرے مُحرِک کا محتاج ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ نامتناہی قرار پائے گا اور چونکہ تسلسل باطل ہے لہٰذا اس سلسلہ کو ہر حال میں مُحرِکِ اوّل پر ختم ہونا چاہیئے جو واجب الوجود ہے۔ یہ دلیل ارسطو کی ہے۔ حکما نے اسے اپنے اپنے طریقوں سے بیان کیا ہے۔ اس دلیل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ممکن اسے کہتے ہیں جس میں وجود اور عدم (دونوں امکان) برابر ہوں اور کوئی بھی ممکن علّت اور مرجِّح کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا لہٰذا جو آج وجود ہے وہ اپنے سے ماقبل کا معلول ہے اور وہ------ یہ سلسلہ نامتناہی ہی ہوگا اور چونکہ دور اور تسلسل دونوں باطل ہیں لہٰذا علّت و معلول کا یہ سلسلہ یقینی طور پر اختتام پذیر ہوگا اور ایک ایسی ذات پر جا کر رک جائے گا جو علّت العلل ہے۔

لائبنیز (Leibniz 1646-1717) نے اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ کائنات کی ساری اشیاء ممکن ہیں اور انھیں وجود میں لانے والی علّت خود ان کی ذات کے اندر موجود نہیں ہے۔ لہٰذا عقل کا یہ فیصلہ ہے کہ کسی ایسی ذات کا وجود ضروری ہے جس کے وجود کی علّت خود اس کی ذات میں موجود ہو (یعنی وہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہو) اور یقیناً وہ ذات کائنات کے دائرے سے باہر اور اُس سے قبل موجود ہوگی۔

برٹرانڈ رسل نے اپنی کتاب Why I am not a christian میں یہ تحریر کیا ہے کہ وہ جوانی میں وجودِ خدا کا قائل تھا لیکن بعد میں جب اس مسئلہ پر غور کیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ ساری چیزوں کو خدا نے خلق کیا ہے اور ہر موجود کے لئے ایک خالق کی احتیاج لازمی ہے تو پھر خدا کو کس نے خلق کیا ہے؟ یہ وہ فکر تھی کہ جس کا اس کے پاس کوئی جواب نہ تھا لہٰذا وہ دین کا راستہ چھوڑ گیا۔ اگر رسل نے لائبنیز کی اس دلیل کو توجہ سے پڑھ لیا ہوتا تو وہ اپنے فکری

مغالطہ کی طرف متوجہ ہو جاتا۔ رسل کی یہی بات غلط ہے کہ ہر موجود ایک خالق یا علّت کا محتاج ہے۔ صحیح یہ ہے کہ ہر وہ موجود جو ممکن الوجود یا حادث ہے وہ علّت اور خالق کا محتاج ہے۔

بے موقع نہ ہوگا اگر ہم یہاں ڈارون کے ایک خط کا حوالہ نقل کریں جو اس نے ۱۸۷۳ء میں اپنے ایک جرمنی کے دوست کو لکھا تھا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر خدا کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے کہ اس کا کوئی آغاز و انجام ہے یا نہیں؟ اور وہ خدا کہاں سے آیا؟ تو پھر مادّہ کے متعلق بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ کہاں سے آیا؟ اگر ہم سے سوال ہو کہ ہر چیز کو خدا نے پیدا کیا ہے تو بتلاؤ خدا کو کس نے پیدا کیا ہے؟ تو یہی سوال ہم بھی کر سکتے ہیں کہ اگر ہر چیز کو مادّہ نے پیدا کیا ہے تو بتلاؤ کہ مادّہ کو کس نے پیدا کیا؟ جواب میں یہی کہا جائے گا کہ مادّہ قدیم ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا قدیم ہے۔ اور یہ بات بہت منطقی ہے اس لئے کہ اگر مادّہ قدیم اور ازلی ہے تو اس بے شعور مادّہ میں سے یہ نظامِ کائنات کیسے برآمد ہوا جو سو فیصد شعوری عمل کا نتیجہ ہے۔

کانٹ نے اس دلیل پر تنقید کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد قانونِ علّیت پر ہے اور یہ قانون ہمارے ذہنوں کی پیداوار ہے اور یہ انھیں چیزوں پر جاری ہوتا ہے جو یا تو ہمارے تجربہ میں آ چکی ہیں یا آ سکتی ہیں۔ اس دائرے سے باہر کی چیزوں پر اس قانون کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ہمارا تجربہ ہے کہ ہم نے چیزوں کو علّت کے بغیر نہیں دیکھا ہے لہٰذا یہ ایک قانون کی صورت میں ہمارے ذہنوں میں بیٹھ گیا ہے لیکن اس بنیاد پر یہ دلیل تو قائم نہیں کی جا سکتی کہ اس کائنات کی یقیناً کوئی علّت ہے۔ کانٹ کی یہ تنقید انتہائی کمزور ہے۔ جس کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ قانونِ علّیت کو تجربہ کی پیداوار سمجھتا ہے جب کہ یہ قانون ایک مستقل اور علمی پس منظر رکھتا ہے۔ قانونِ علّیت اور دور و تسلسل کو سمجھنے

کے لئے ہماری بحث علّت اور معلول (۲) کا بغور مطالعہ کیا جائے تو کانٹ کے استدلال کی کمزوری بھی سمجھ میں آجائے گی۔

اس استدلال کے بعض نکات کی تشریح یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ کائنات اپنی فطرتِ تخلیق کے اعتبار سے نہ مستغنی (خود مکتفی) ہے نہ قائم بالذات ہے اس لئے کہ اس میں جو کچھ بھی ہے وہ معلولیت اور احتیاج ہے۔ ساری طبیعی موجودات معلول ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا وجود اپنی علّت پر ٹکا ہوا ہے۔ لہٰذا ایک ایسی ہستی کا وجود ضروری ہے جو پوری کائنات کی علّت ہو لیکن خود معلول نہ ہو اور وہی واجب الوجود اور علۃ العلل ہے۔ واجب الوجود عینِ وجود ہے اور جو عینِ وجود ہو اسے علّت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ سادہ ذہن یہ سوال کر سکتے ہیں کہ معلول کو علّت کی کیا ضرورت ہے؟ اور وہ کیوں علّت کا محتاج ہوتا ہے؟ اس کا سبب امکان (ممکن ہونا) یا حدوث (حادث ہونا، پیدا ہونا) ہے۔ اور علّت کی احتیاج ممکن یا حادث کے وجود کا اقتضا ہے۔

دلیلِ وجودِ کامل

یہ دلیل سب سے پہلے قرونِ وسطیٰ کے ایک فلسفہ شناس سینٹ اینسلم (Anselm) نے پیش کی کہ ہمارے اندر ایک کامل ہستی کا تصور پایا جاتا ہے اور اس کامل ہستی کو ہم خدا کہتے ہیں۔ خدا وہ وجود ہے جس سے زیادہ بزرگ و برتر کسی وجود کا تصور ممکن نہیں ہے۔ یہ تصور ہمارے پاس موجود ہے اور ایسے وجود کے تصور کے لئے اس کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اگر وہ موجود نہیں ہے تو وہ اتنا بزرگ و برتر نہیں ہے جتنا موجود ہونے کی صورت میں ہوتا جب کہ فرض یہ ہے کہ وہ تصور میں آنے والی ہستی عظیم ترین ہستی ہے۔ چنانچہ ایسی ایک ہستی موجود ہے۔ اینسلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ کامل ترین قابلِ تصور ہستی وہی ہوگی جو وجودِ ذہنی کے علاوہ لازمی طور پر وجودِ خارجی بھی رکھتی ہو۔

دوسرے لفظوں میں ہم خدا کو ایسی کامل اور مکمل ذات سمجھتے ہیں جو سارے کمالات کی جامع ہے چونکہ وجود بھی ایک کمال ہے لہٰذا وہ خدا میں موجود ہے۔ اس دلیل پر کانٹ نے سات اعتراضات کئے ہیں۔ اس میں خرابی یہ ہے کہ تصور کو ذات کا لازمہ قرار دیا گیا ہے جو غلط ہے۔ اس لئے کہ وہ حقیقت جو موجودِ ذہنی ہو اسے کسی دلیل کے بغیر موجودِ خارجی کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔ تصورِ واجب الوجود الگ شئے ہے اور واقعیتِ واجب الوجود ایک جداگانہ شئے۔ فرانس کے ایک عارف گانیلون نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر تصور ہی وجود کی دلیل ہے تو پھر اگر ہم ایک کامل ترین جزیرہ کا ذہن میں تصور کر لیں تو کیا یہ تصور اس جزیرہ کے وجود کی دلیل ہو جائے گا؟ ڈیکارٹ نے اس دلیل میں کچھ تبدیلیاں کی ہیں اور اسے کسی حد تک مضبوط کیا ہے۔ اس حکیم کی دلیل کو ہم بعد میں مطالعہ کریں گے۔

لائبنیز (Leibniz) نے اپنی سطح پر اس دلیل کو مکمل کرنے کی کوشش کی ہے کہ کامل اور نامحدود ذات کا تصور کرنے میں کوئی شئے مانع نہیں ہے۔ یعنی یہ تصور مستلزم تناقض نہیں ہے لہٰذا وہ ذات موجود ہے۔ اس حکیم کا خیال ہے کہ اس کے بیان سے اینسلم کی دلیل مکمل ہو جاتی ہے۔ مالبرانش (Nicolas Malebranche-1638-1715) نے یہ دلیل دی ہے کہ وہ چیز جو معدوم ہو نہ انسان اسے دیکھ سکتا ہے اور نہ اس کا ادراک و تعقل کر سکتا ہے لہٰذا انسان جس چیز کا بھی تعقل کرتا ہے وہ وجود رکھتی ہے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم ایک نامتناہی اور بیکراں ذات کا ادراک رکھتے ہیں۔ اگر وہ وجود نہ رکھتی تو عقل میں نہیں آسکتی تھی اور اگر ہم اس سے مربوط نہ ہوتے تو اس کا ادراک نہیں کر سکتے تھے اور وہ بیکراں وجود، جس کے کمالات محدود نہیں ہیں، خدا کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے۔

ڈیکارٹ اور بعض دوسروں کی طرح اسپنوزا نے بھی خدا کا وجود ثابت کرنے کے

لئے برہانِ وجودی کی طرف رجوع کیا ہے کہ خدا کا تصور ہی اس کے موجود ہونے کی دلیل ہے۔ خدا کا موجود ہونا لازمی ہے کیونکہ حقیقت کے بارے میں دیگر نتائج اخذ کرنے کیلئے ضروری قطعیت اور اعتماد فراہم کرتا ہے۔ اسپینوزا کے لئے خدا محض ایک قانون ہے تمام ابدی قوانین کا مجموعہ ہے۔

اس دلیل کو معقول اور منطقی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر وہ ذات جو ہمارے ذہن میں موجود ہو اور اس میں کوئی مانعِ عقلی بھی نہ ہو تو ایسی ذات کے کمالات کا اقتضا یہ ہے کہ وہ وجود رکھتی ہو۔ ذاتِ کامل میں جو اقتضا ہے وہ یہ ہے کہ کامل ترین ذات کا وجود واجب ہو گا۔ اس لئے کہ ناقص اور محدود ذاتوں کے متعلق تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ دوسری ذاتوں کی نسبت اس کے وجود کے لئے کوئی مانع موجود ہو لیکن کامل ترین ذات کو ایسا مانع پیش نہیں آسکتا۔

دلیلِ خالقِ تصورات

برکلے کے فلسفہ کی رو سے ایک وہ محسوس تصورات ہیں جو نفس پر طاری ہوتے ہیں دوسرے وہ نفس ہے جو ان تصورات کا ادراک کرسکتا ہے اور تیسری وہ طاقت ہے جو تصورات کو نفس پر طاری کرتی ہے۔ جو تصورات براہِ راست حواس کی وساطت سے حاصل ہوتے ہیں چونکہ ان کا پیدا کرنا اور فنا کرنا ہمارے قدرت و اختیار سے باہر ہے لہٰذا ان کی آفرینش کے لئے کوئی اور صاحبِ ارادہ اور انسانی اذہان سے وسیع القدرت ذات ہونی چاہئیے اور چونکہ یہ تصورات حسّی ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ اور مقررہ اصول کے ماتحت پیدا ہوتے ہیں اس لئے وہ ذات حکیم بھی ہے۔ (ص ۱۰۷۔ برکلے مطبوعہ معارف اعظم گڑھ)۔

انسان کے تمام محسوسات فقط ذہنی تصورات ہیں یعنی اگر کسی مقام پر کوئی تصور کرنے والا ذہن نہیں ہے تو ان چیزوں کا وجود بھی نہیں ہے جو وہاں موجود ہیں اور جیسے ہی

تصور کرنے والا ذہن وہاں آتا ہے تو وہ چیزیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ گویا اشیاء ہر لحہ ذہن کے حوالے سے پیدا ہوتی اور فنا ہوتی ہیں مزید یہ کہ اشیاء کا واقعی وجود نہ ہونے کی صورت میں مختلف اذہان کے لئے ایک ہی شئے مختلف قرار پائے گی اور اس کا کوئی ذاتی تشخص نہیں ہو گا۔ برکلے نے اس قسم کے سوالات کا حل یہ تلاش کیا ہے کہ اگر تمام انسانی ذہن فنا بھی ہو جائیں جب بھی ساری اشیاء خدا کے ذہن میں موجود ہیں لہٰذا ان کا ہر لحہ فنا ہونا اور پیدا ہونا لازم نہیں آتا۔ اور چونکہ مختلف اذہان کے تصورات خدا کے واحد تصور کا پرتو ہیں لہٰذا اشیاء کا ذاتی تشخص بھی مجروح نہیں ہوتا۔ (ص ۱۰۹ برکلے مطبوعہ معارف اعظم گڑھ)۔

اس حکیم نے فلسفہ کا جو نظام استوار کیا ہے اگرچہ وہ بہت زیادہ مستحکم نہیں ہے لیکن اس کی رو سے خدا کے تصور کا استنباط ایک دلچسپ اور دانشورانہ کوشش ہے اور اس کی یہ کوشش اور بھی معنی خیز ہو جاتی ہے جب ہم اس کا یہ جملہ پڑھتے ہیں کہ "بے شبہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں"۔ (ص ۶۷ مکالمات برکلے)۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برکلے نے اپنے نظامِ فلسفہ کی بنیاد انجیل کے اسی جملہ پر رکھی ہے۔

دلیلِ اخلاقی

یہ دلیل کانٹ کی ہے جسے واضح لفظوں میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہماری عقلِ عملی فقط اس بات کو کافی نہیں سمجھتی کہ خیر کو شر سے تمیز دے بلکہ وہ اس بات کا سبب بنتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو خیر پر عمل اور شر سے پرہیز پر پابند سمجھیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اسے صرف ایک طریقہ سے سمجھا جا سکتا ہے کہ کوئی ایسا بلند اور کامل ارادہ ہے جس نے ہمارے لئے اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور وہی واجب الوجود ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی احساس ہے کہ اخلاقی قوانین سے سرتابی سزا کا اور اطاعت جزا کا استحقاق پیدا کرتی

ہے۔لیکن اس جہانِ رنگ و بو میں ہمیشہ اس پر عمل نہیں ہوتا لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسا عادل فیصلہ کرنے والا ہو جو ساری بے انصافیوں کا ازالہ کرے اور اطاعت کی جزا اور سرکشی کی سزا دے تاکہ لوگ اپنے نیک و بد کا بدلہ پائیں۔خدا صرف اخلاقی قوانین کا بنانے والا ہی نہیں ہے وہ فیصلہ کرنے والا بھی ہے۔اس عادل فیصلہ کرنے والے کے وجود کے بغیر اخلاقی کمالات کو سمجھنا اور ان کی توجیہ کرنا ممکن نہ ہوگا۔کانٹ نے اس دلیل میں خدا کے وجود کو اخلاقیات کی مقدم شرط کے طور پر پیش کیا ہے۔

دلیلِ تصوراتِ فطری

ڈیکارٹ کی اس دلیل کو سمجھنے کے لئے ہمیں اس کے چند حوالوں کا مطالعہ کرنا ہوگا۔وہ لکھتا ہے کہ لہٰذا اب خدا کا تصور ہی رہ جاتا ہے،جس میں مجھ کو دیکھنا ہے کہ کوئی ایسی شئے پائی جاتی ہے جو خود میری ذات سے ماخوذ نہ ہو سکتی ہو۔لفظِ خدا سے میری مراد ایک ایسا جوہر ہے جو نامحدود ہے، ازلی ہے،ابدی ہے،بے نیاز ہے،قادرِ مطلق ہے،ہمہ داں ہے اور میرا نیز تمام چیزوں کا (بشرطیکہ میرے سوا کچھ اور موجود ہو) خالق ہے۔ظاہر ہے کہ یہ صفات اس قدر اعلیٰ اور برتر ہیں کہ جتنا زیادہ ان پر غور کرتا ہوں، اتنا ہی زیادہ قبول کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصورات کا مبدا و منشا صرف میری ذات ہو سکتی ہے لہٰذا ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا موجود ہے اس لئے کہ نفسِ جوہر کا تصور میرے اندر موجود ہے کیونکہ میں خود جوہر ہوں تاہم چونکہ میں ایک محدود ہستی ہوں لہٰذا نامحدود جوہر کا تصور میرے اندر بے اس کے نہیں پیدا ہو سکتا کہ کوئی نامحدود جوہر واقعاً موجود ہو جس نے یہ تصور مجھ کو دے دیا ہو۔

یہ نہ خیال کرنا چاہیئے کہ نامحدود کا یہ تصور ایجابی نہیں بلکہ محدود کے محض سلب کا نام ہے،جس طرح کہ سکون و تاریکی،حرکت و روشنی کے سلب کا نام ہے۔اس لئے کہ نامحدود جو

ہر تو بداهۃً محدود جوہر کی بہ نسبت زیادہ حقیقت پر مشتمل نظر آتا ہے۔اور اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نامحدود کا تصور میرے اندر کسی نہ کسی طرح محدود کے تصور سے قبل ہی موجود ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ خدا کا تصور مجھ کو اپنی ذات کے تصور سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ڈیکارٹ کی یہ بحث بہت تفصیلی ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ڈیکارٹ اپنے اندرون میں ایک ایسے خالق کا تصور رکھتا ہے جس کی ہر صفتِ کمال لامحدود ہے اور وہی سارے وجودات کا خالق ہے۔ڈیکارٹ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تصور (لامحدود کا) اس کے کسی بھی دوسرے تصور سے ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ اس کے پاس جتنے بھی تصورات ہیں وہ سب کے سب محدود ہیں اور ان میں سے کسی لامحدود تصور کا برآمد ہونا ممکن نہیں ہے۔لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسی لامحدود نے میرے اندرون اور میری فطرت میں یہ تصور شامل کر دیا ہے۔اس کی بحث کو پوری طرح سمجھنے کے لئے یہ چند حوالے بھی ضروری ہیں۔

اور پوچھتا ہوں کہ اگر خدا نے مجھ کو نہیں پیدا کیا، تو پھر میں کیسے پیدا ہوا؟ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یا خود میں نے اپنے آپ کو پیدا کیا ہوگا، یا ماں باپ نے یا کچھ اور اسباب وعلل ہوں گے جو خدا سے کم کامل ہیں۔ کیونکہ اس سے زیادہ کامل یا اس کے مساوی تو کوئی شے ہو ہی نہیں سکتی۔

لیکن اگر میں سب سے بے نیاز اور خود ہی اپنا خالق ہوتا تو مجھ کو کسی شے میں شک نہ ہونا چاہیئے تھا۔نہ میرے اندر کوئی خواہش ہونی چاہیئے تھی۔غرض ایسا کوئی کمال نہ ہونا چاہیئے تھا جو مجھ میں موجود نہ ہو اس لئے کہ میں اپنے کو وہ تمام کمالات عطا کر دیتا جن کا مجھ کو کچھ بھی تصور حاصل ہے۔ڈیکارٹ آگے چل کر کہتا ہے کہ ------ اگر میں خود ہی اپنا خالق ہوتا تو کم از کم ایسی چیزوں سے تو ہرگز میں اپنے کو محروم نہ کرتا جو نسبۃً زیادہ آسان تھیں۔جیسے کہ مثلاً علم کی نامحدودیت ہی ہے جو مجھ کو حاصل نہیں بلکہ خدا کے تصور میں جو

چیزیں بھی داخل ہیں، ان میں سے کسی سے بھی میں اپنے کو محروم نہ رکھتا۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس ہستی کا میں آفریدہ ہوں وہ خدا نہیں میرے والدین ہیں یا کوئی اور علت جو خدا سے کم کامل ہے۔ لیکن یہ تو ناممکن ہی نہیں، جیسا کہ میں اوپر کہہ آیا ہوں یہ تو بالکل بدیہی بات ہے کہ علت میں کم از کم اتنی ہی حقیقت پائی جانی چاہیئے جتنی کہ معلول میں پائی جاتی ہے اور چونکہ میں ایک ایسی ذی فکر یا ذی شعور شئے ہوں جس کے اندر خدا کا تصور موجود ہے لہٰذا میرے وجود کی جو بھی علت ہو اتنا بہر حال لازمی ہوگا کہ یہ بھی ذی شعور ہو اور اس کے اندر ان تمام کمالات کا تصور موجود ہو جن سے میں خدا کے تصور کو متصف کرتا ہوں۔ (اس کے بعد ڈیکارٹ نے علتوں کے تسلسل پر گفتگو کی ہے اور اس نامتناہی سلسلہ کو علۃ العلل پر ختم کیا ہے)۔ رہی سب سے آخری صورت یعنی میرے والدین، جو بظاہر میری ولادت کا باعث معلوم ہوتے ہیں تو ان کے متعلق جو کچھ بھی میں مانتا رہا ہوں وہ سب درست ہو، تاہم اس سے یہ نتیجہ کس طرح نہیں نکلتا کہ وہ میرے بقا و استمرار کے بھی باعث ہیں۔ لہٰذا صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ یہ تصور خود میری ذات کے تصور کی طرح میری پیدائش کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا یعنی یہ ایک خلقی یا حضوری تصور ہے۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ میں سوچتا ہوں اس لئے میں موجود ہوں اور چونکہ محدود سوچ میں لامحدود خدا کا تصور موجود ہے لہٰذا لامحدود خدا موجود ہے۔

دلیلِ وجود

ڈیکارٹ اپنی ایک دوسری دلیل میں یہ کہتا ہے کہ جب محسوسات کا میں پوری طرح قائل تھا، اس وقت بھی، سب سے بڑی صداقتوں میں، میں انھیں چیزوں کو شمار کرتا تھا، جن کا اشکال و اعداد وغیرہ سے متعلق واضح و صاف تصور حاصل تھا، یعنی جن کا تعلق علمِ حساب یا ہندسہ سے تھا۔ اب محض اس بنا پر کہ میں اپنے ذہن سے کسی شئے کا تصور

اخذ کر سکتا ہوں یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ اس شئے کی نسبت جو کچھ وضاحت وصفائی کے ساتھ میں سمجھتا ہوں، وہ واقعتاً اس میں موجود ہے، تو کیا اس سے وجودِ خدا کی ایک دلیل اور برہانی ثبوت کا استنباط نہیں کر سکتا؟ یہ تو بالکل یقینی ہے کہ خدا یعنی ایک کامل و برتر ہستی کا تصور میرے اندر کسی شکل یا عدد کے تصور سے کم نہیں ہے۔ اور جس وضاحت کے ساتھ میں یہ سمجھتا ہوں کہ کسی شکل یا عدد کے متعلق جو کچھ میں ثابت کر سکتا ہوں وہ اسی شکل یا عدد کی حقیقت و ذات میں واقعتاً داخل ہے، اس سے کم وضاحت وصفائی کے ساتھ میں یہ نہیں سمجھتا کہ ایک واقعی وازلی وجودِ خدا کی ذات یا حقیقت میں داخل ہے۔ (تفکرات، تفکر پنجم ص ۱۴۹)۔

خدا کا خیال بغیر وجود کے نہ کر سکنے ہی سے یہ لازم آجاتا ہے کہ وجود کو خدا سے منفک نہیں کیا جا سکتا لہٰذا خدا واقعتاً موجود ہے۔ یہ نہیں کہ وجود میرے خیال پر مبنی ہے یا خیال اشیاء پر کوئی وجوب عائد کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وجوب جو خود شئے میں پایا گیا ہے، اسی پر میرا خیال مبنی ہے۔ اس لئے خدا کا بغیر وجود کے یعنی ایک کامل ہستیِ برتر کا بغیر ایک کمال برتر کے خیال کرنا میرے اختیار میں نہیں۔ (تفکرات، تفکر پنجم ص ۱۵۱)۔

خدا کا تصور میرا من گھڑت یا مفروضہ نہیں ہے جو میرے خیال کے تابع ہو بلکہ یہ ایک حقیقی اور تغیرات سے منزہ ذات کا نمائندہ تصور ہے۔ سب سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ خدا کے سوا میں کسی اور ایسی شئے کا تخیل ہی نہیں کر سکتا، جس کا وجود اس کی حقیقت میں وجوباً داخل ہو۔ (تفکرات، تفکر پنجم ص ۱۵۲)۔

ڈیکارٹ کے نقادوں نے اس دلیل کو اینسلم کی دلیل سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ اور اس پر وہی اعتراض کیا ہے جو اپنے زمانے میں گونیلون نے کیا تھا کہ اینسلم نے کامل ترین وجود کے مفہومِ ذہنی کو کسی دلیل کے بغیر مفہومِ خارجی قرار دے دیا ہے۔ اگر ہم کسی کامل ترین جزیرہ کے وجود کا تصور کریں تو کیا یہ تصور اس کے وجودِ خارجی پر دلیل بن جائے

گا؟ اگر چہ ڈیکارٹ نے اینسلم کی دلیل کو بہت علمی اور استدلالی استحکام کے ساتھ پیش کیا ہے لیکن اگر اینسلم نے یہی کہا تھا اور ڈیکارٹ بھی اسی بات کا قائل ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دلیل کمزور اور غیر منطقی ہے۔

ہم اینسلم کی دلیل کو الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ ایک بار پھر مطالعہ کرتے ہیں۔ دنیا کا ہر شخص یہاں تک کہ احمق بھی ایک ایسی ذات کا تصور رکھتا ہے جس سے بہتر کوئی ذات نہ ہو ایسی ذات کو یقیناً صاحب وجود ہونا چاہیئے اس لئے کہ اگر یہ صاحب وجود نہ ہو تو پھر وہ برتر ذات جو تصور میں آئے اور وجود بھی رکھتی ہو وہ مذکورہ ذات سے بلند قرار پائے گی جب کہ فرض یہ تھا کہ اس سے بلند کوئی ذات ہے ہی نہیں۔ اس لئے خلاف فرض قرار پائے گا لہذا ایک برتر ذات کا وجود ہے اور وہی خدا ہے۔ والٹیر کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ اگر خدا موجود نہ ہوتا تو اسے ایجاد کر لینا بھی ممکن نہ ہو سکتا۔ گہرائی میں جا کر یہ قول بھی اینسلم کی دلیل کی بازگشت محسوس ہوتا ہے۔

گمانِ غالب یہ ہے کہ دونوں حکیموں نے جو بات کہنی چاہی تھی اس کا ابلاغ پوری طرح نہ کر سکے۔ لیکن وہ بات ہمارے تحریر کردہ حوالہ میں اشارۃً موجود ہے کہ خدا وہ واحد ذات ہے جس کا وجود وجوباً اس کی حقیقت میں داخل ہے۔ اینسلم گیارہویں صدی عیسوی کی شخصیت ہے جو پانچویں صدی ہجری کے مطابق ہے۔ اس حکیم سے صدیوں پہلے مسلمان حکما واجب الوجود کی دلیل تحریر کر چکے تھے۔

دلیلِ واجب الوجود

جو کچھ بھی انسان کے ذہن و عقل میں آتا ہے، وجود کے حوالہ سے اس کی تین قسمیں ہیں کہ یا اس کا وجود اس کے لئے لازم، واجب، حتمی اور یقینی ہے یا اس کا وجود ناممکن اور محال ہے یا اس کی ذات کے حوالہ سے وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔ پہلی قسم کو

واجب الوجود، دوسری کو ممتنع الوجود اور تیسری کو ممکن الوجود کہا جاتا ہے۔ چونکہ دوسری قسم کا خارج میں ہونا ناممکن اور محال ہے لہٰذا خارج میں موجود ہونے والی قسمیں صرف دو ہیں۔ واجب الوجود اور ممکن الوجود۔

کائنات کی موجود اشیاء میں اگر واجب الوجود موجود ہے تو یہی ہمارا مطلوب بھی ہے اور اگر موجود نہیں ہے تو پھر سب کی سب اشیاء ممکن الوجود ہیں اور ممکن الوجود کی خاصیت یہ ہے کہ اُس کے لئے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہٰذا وہ وجود میں آنے کے لئے ایک وجود بخشنے والے کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر وہ وجود بخشنے والا واجب الوجود ہے تو پھر ہمارا مطلوب حاصل ہے اور اگر واجب الوجود نہیں ہے تو پھر اسے بھی وجود بخشنے والے کی احتیاج ہوگی اور اگر یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے یہاں تک کہ واجب الوجود پر جا کر تمام ہو جائے تو پھر ہمارا مطلوب حاصل ہے اور اگر یہ سلسلہ لامتناہی طور پر چلتا ہی رہے تو یہ اس لئے ناممکن ہے کہ تسلسل باطل ہے۔ (اس بحث کو بحث علّت میں دیکھا جا سکتا ہے)۔

اس دلیل کو دوسرے رخ سے بھی مطالعہ کیا جا سکتا ہے کہ خود وجود یا واجب ہوگا یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مطلوب حاصل ہے اور اگر ممکن ہے تو اس کو اپنے علاوہ کسی ایسی ذات کی احتیاج ہوگی جو اسے وجود بخشے۔ وجود کے علاوہ ایسی کون سی شئے ہو سکتی ہے جو خود وجود نہ ہوتے ہوئے دوسرے کو وجود بخش سکتی ہو۔ اس لئے کہ وجود کے علاوہ صرف دو چیزیں ہیں ماہیت اور عدم اور ان دونوں میں ہی وجود بخشنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ خود وجود ممکن ہو واجب نہ ہو۔ جب وجود کا ممکن ہونا ممکن نہیں ہے تو یہ ثابت ہوا کہ وہ خود واجب الوجود ہے۔ اس قدیم دلیل کو بعد کے مسلمان حکمانے بہت شرح وبسط سے بیان کیا ہے۔ ابنِ سینا اور صدرالدین شیرازی کی تشریحات قابلِ مطالعہ ہیں۔

دلیلِ حدوثِ عالم

حدوث کا معنی عدم سے وجود میں آنا اور پیدا ہونا ہے۔ حادث وہ شئے

ہے جو کتمِ عدم سے وجود میں آئے اور قدیم وہ شئے ہے جس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو بلکہ وہ ہمیشہ ہو۔ یہ مشاہدہ ہے کہ کائنات میں ہر روز ایک نیا واقعہ رونما ہوتا رہتا ہے اور چیزیں کتمِ عدم سے منصۂ شہود پر آتی رہتی ہیں۔ کائنات میں پائی جانے والی اشیاء کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یا تو یہ کہ ساری ہی اشیاء حادث ہیں اور عدم سے وجود میں آئی ہیں (۲) یا پھر یہ کہ ان کے ساتھ کوئی قدیم بھی ہے۔ اگر پہلی صورت کو قبول کر لیا جائے کہ ساری اشیاء حادث ہیں اور عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ان میں کوئی قدیم نہیں ہے تو پھر یہ سوال ہوگا کہ معدوم شئے خود بخود تو وجود میں نہیں آ سکتی لازماً اسے ایک ایجاد کرنے والے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ ایجاد کرنے والا بھی حادث ہو تو پھر یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا جو باطل ہے۔ لہٰذا دو قسم کے وجود ماننے ہوں گے ایک وہ جو حادث ہے اور دوسرا وہ جو اس حادث کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے۔

حرکت اگر چہ دلیلِ حرکت ایک مستقل دلیل کے طور پر پیش کی جاتی ہے لیکن ہم معنوی ربط کے سبب اسے حدوثِ عالم کے ذیل میں پیش کر رہے ہیں۔ روزمرہ کی زندگی کا مشاہدہ ہے کہ کوئی بھی شئے حرکت دینے والے کے بغیر حرکت میں نہیں آتی۔ انسان کا ایسا کوئی تجربہ نہیں ہے کہ کوئی ساکن چیز خود بخود بغیر کسی سبب کے حرکت میں آ گئی ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب بھی کوئی جسم حرکت میں آئے گا تو یقیناً اس کو حرکت دینے والا کوئی سبب بھی ہوگا۔ اس طرح متحرک چیز کے ساکن ہونے کا بھی ایک سبب درکار ہوگا۔ جب ہم کائنات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ ہر شئے متحرک ہے اور اس میں کوئی استثنا نہیں ہے۔ ایٹم کے ذرات سے لے کر بڑی بڑی کہکشاؤں تک سب ہی متحرک ہیں اور ان سب کی حرکت قاعدہ اور نظم وضبط کے تحت ہے۔ کائنات کی یہ حرکت اور اس کا نظم اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا کوئی باشعور محرک ہے۔

ہر جسم کو اپنی حرکت کے لئے ایک حرکت دینے والی قوت کی ضرورت لازمی ہے۔اور یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ اس قوت کو متحرک ہونے والے جسم کے وزن اور رفتارِ حرکت کے مطابق ہونا چاہیئے۔ہم دیکھتے ہیں کہ نظامِ شمسی میں سورج کے گرد گھومنے والے سیارے اپنی حرکت میں ایک نظام رکھتے ہیں۔جس سیارہ کا فاصلہ سورج سے کم ہے وہ اسی تناسب سے سورج کے گرد زیادہ تیزی سے (چھوٹے مدار میں) گھوم رہا ہے اور جس کا فاصلہ سورج سے زیادہ ہے وہ اپنے تناسب سے (بڑے مدار میں) نسبۃً کم سرعت سے گھوم رہا ہے۔ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس کائنات میں سیارے ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں بھی سفر کر رہے ہیں اور ہر ایک دوسرے سے بچ کر نکل رہا ہے یعنی پوری کائنات ایک منظم نظام کے تحت متحرک ہے اور یہی حرکت اس کائنات کی بقا کا سبب بھی ہے۔

حکمانے حرکت کی چھ شرطیں بیان کی ہیں۔حرکت دینے والا، حرکت میں آنے والا، آغاز حرکت، اختتام حرکت، حرکت کا زمانہ اور حرکت کا مقولہ۔حرکت کی بنیادی اقسام یہ ہیں۔

کمی حرکت: نباتات اور جانوروں میں جسم کا نشو ونما پانا جیسے آم کا بور نشو وارتقا کے قانون کے تحت آم بن جائے یہ اس کی کمی حرکت ہے۔

کیفی حرکت: وہ کیمیاوی اور طبعی تغیرات جو بتدریج کسی شئے میں پیدا ہوتے ہیں مثلاً آم ابتدا میں ترش اور کھانے کے قابل نہیں تھا۔پھر اس کا رنگ روپ اور ذائقہ تبدیل ہوا اور وہ کھانے کے قابل ہوگیا۔یہ اس کی کیفی حرکت ہے۔

وضعی حرکت: جیسے زمین اپنے محور پر گھوم رہی ہے یہ حرکت دوسرے کرّوں کی نسبت سے اس کی وضع کو معیّن کرتی ہے۔

مقولہ حرکت: حکما کا خیال ہے کہ حرکت صرف چار مقولوں کم، کیف، وضع اور این کے تحت ہوتی ہے۔ جیسے کہ زمین اپنی وضعی حرکت کے ساتھ ساتھ مکان (این) میں بھی حرکت کرتی ہے۔

حرکت کی ایک جہت: اس کے برخلاف صدر الدین شیرازی جوہر میں بھی حرکت کے قائل ہیں۔ یہ ایک عظیم اور دقیق فلسفیانہ نکتہ ہے جس کے تفصیلی بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ مادّہ اپنے وجود میں جو کچھ بھی ہونے کا امکان رکھتا ہے وہ اس کی استعداد اور صلاحیت ہے۔ اس کائنات کا ابتدائی اور اوّلین مادہ بے شمار صلاحیتوں اور استعدادوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی اس مادّہ میں صلاحیت و استعداد کے لحاظ سے سارے مادّی موجودات (بالقوہ) موجود ہیں اور اپنے اپنے موقع و محل کے اعتبار سے رونما ہوتے رہتے ہیں مثلاً مٹی کہ وہ اپنے ارتقائی مرحلوں سے گزرتی ہوئی بالتدریج نبات، حیوان اور انسان کی شکل اختیار کرتی ہے۔

حرکت مادہ کا وہ تدریجی سفر ہے جو استعداد سے فعلیت کی طرف ہوتا ہے یعنی مادّہ ہمیشہ اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں کو تدریجاً فعلیت سے ہمکنار کرتا رہتا ہے۔ اس کے اس عمل میں ایک ترتیب و تنظیم پائی جاتی ہے کہ تدریجی طور پر مادّہ کی پہلی کیفیات ختم ہوتی رہتی ہیں اور بعد والی کیفیات آہستہ آہستہ پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ یعنی ہر حرکت میں استعدادیت زائل ہوتی رہتی ہے اور فعلیت ظہور پزیر ہوتی رہتی ہے۔ یہ اندرونی نظامِ حرکت پوری کائنات میں جاری و ساری ہے۔

اب اگر دقیق مفہومِ حرکت سے قطع نظر کرتے ہوئے مشاہداتی حرکت و سکون پر نگاہ ڈالی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ (ا) دنیا کا کوئی جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے۔ جسم یا

متحرک ہو گا یا ساکن ہو گا۔ تیسری کوئی قسم نہیں ہے (۲) حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں۔ یہ اتنی بدیہی شئے ہے کہ اس پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (۳) ہر وہ موجود جو کسی بھی حالت میں حادث سے جدا نہ ہو سکتا ہو وہ خود حادث ہے۔

اس جملہ کو ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ جو کسی بھی حالت میں حادث سے جدا نہ ہو سکتا ہو وہ خود حادث ہے۔ اب ہم مادّہ کے حدوث کو دوبارہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ دنیا کا کوئی بھی مادّہ صورت کے بغیر نہیں ہوتا اور ایک مادّہ پر مختلف صورتیں آتی جاتی رہتی ہیں۔ ایک عدم میں جاتی ہے دوسری عدم سے وجود میں آتی ہے۔ ہم نے دیکھا کہ صورتوں پر عدم طاری ہوتا رہتا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ مادّہ کسی حالت میں بھی صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ہم اس نتیجہ تک پہنچے کہ مادّہ بھی صورت ہی کی طرح عدم سے وجود میں آیا ہے۔ چونکہ انسان کو مادّہ کے عدم سے وجود میں آنے کا کوئی تجربہ نہیں ہے اس لئے اسے تسلیم کرنے میں گھبراہٹ ہوتی ہے۔

وہ لوگ جو ماورائے طبیعت کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک صرف وہی چیزیں موجود ہیں جو حس کے دائرے میں آتی ہیں۔ لہٰذا انھیں طبیعی اشیاء میں سے کسی ایسے وجود کو اس کائنات کا مبدا (سرِ آغاز) قرار دینا تھا جو بسیط بھی ہو لہٰذا ان میں سے ہر ایک نے اپنی استعدادِ فہم کے مطابق کسی نہ کسی عنصر کو اس کائنات کی اصل اور سرِ آغاز قرار دیا۔ طالیس نے موجودات کا اصل عنصر پانی کو قرار دیا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق مٹی پانی کی کثافت سے اور ہوا پانی کی لطافت سے پیدا ہوئی ہے۔ اور آگ ہوا کی لطافت سے پیدا ہوئی ہے اور آسمانوں کی تخلیق آگ سے پیدا ہونے والے دھوئیں سے ہوئی ہے۔ اسی طرح کسی حکیم نے مٹی کو کسی نے آگ یا ہوا کو کائنات کا مادّۃ المواد قرار دیا ہے۔ اور دیگر عناصر کی تخلیقات کو انھیں عناصر کی لطافت وکثافت کے درجات کا نتیجہ قرار دیا ہے۔

دیمقراطیس کے خیال میں اس کائنات کا عنصر اصلی وہ انتہائی چھوٹے ذرات ہیں جو ناقابلِ تقسیم ہیں۔ دیمقراطیس کا یہ نظریہ دوسرے نظریات کے مقابلہ میں ایک انقلابی اور منطقی قدم ہے اس لئے کہ آب و آتش یا باد و خاک عناصر اصلی نہیں ہیں یہ ایسے مرکبات ہیں جو دوسرے عناصر کے امتزاج سے وجود میں آئے ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر یہ سارے ہی اقوال میزانِ عقل پر پورے نہیں اترتے۔ اس لئے کہ عناصر اربعہ تو خود مرکبات ہیں اب اگر ہم تجزیہ و تحلیل کے ذریعہ ان کے اجزاءِ اصلیہ تک پہنچ جائیں تو یہ اجزاء ہوں یا دیمقراطیس کے بیان کردہ اجزاء، یا لائبنیز کے بیان کردہ موناذات، یہ سب کے سب جسم ہیں اور جسم اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ انھیں سے مرکّب ہوتا ہے جب کہ اس جسم کی دوسری احتیاج مکان میں ہوتا ہے لہٰذا جو چیز اپنے وجود میں اپنے غیر کی محتاج ہو وہ کائنات کا مبدا نہیں ہو سکتی۔ خلاصہ یہ کہ یہ کائنات ایسے حادث اجسام اور اجزا کا مجموعہ ہے جو متناہی ہیں۔ اور یا متحرک یا ساکن ہیں۔ تناہی اور حرکت و سکون دونوں لازمۂ حدوث ہیں۔

ہم نے وجودِ خدا پر بہت سی دلیلوں کا مطالعہ کیا۔ ان میں بعض بہت محکم اور مضبوط ہیں اور وہ بعض جن میں کچھ کمزوریاں ہیں وہ کمزوریاں ایسی نہیں ہیں کہ جنھیں دوسری دلیلوں سے مضبوط نہ کیا جا سکے۔ لیکن اختصار کے مدِّ نظر طویل بحثوں سے اجتناب کیا گیا ہے۔ اب ہم صرف ایک مختصر سی دلیل تحریر کر کے اس بحث کو ختم کر رہے ہیں۔

دلیلِ تعاونِ روح و جسم

اصولِ واقعیتِ اشیاء بدیہی اور فطری ہے۔

ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں چیز حقیقت ہے۔ فلاں چیز میں واقعیت پائی جاتی ہے۔ ہم جب زمین، آسمان، پہاڑ، دریا، سمندر، درخت وغیرہ کو دیکھتے ہیں تو یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب حقیقت ہیں اور ان میں واقعیت پائی جاتی ہے۔ لیکن اس حقیقت اور واقعیت کا معنیٰ کیا ہے؟

ایک مخصوص مکان اور ایک مخصوص زمانے میں کسی شئے کا وجودِ خارجی کے ساتھ موجود ہونا حقیقت اور واقعیت ہے۔ ٹھیٹھ تصوریت اور سفسطہ کے ماننے والے افراد بھی اپنی زندگی میں اصولِ واقعیتِ اشیاء کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ بھی زندگی کے سارے نظاموں کی اسی طرح پیروی کرتے ہیں جیسے دوسرے لوگ۔

روح و جسم واقعیت رکھنے والی دو چیزیں ہیں۔ جسم کی واقعیت تو بہت واضح ہے لیکن روح کی واقعیت کی دلیلیں بھی ناقابلِ تردید ہیں جن میں سے بعض کو ہم گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ روح و جسم کے خواص ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں اور ان کے ادراک کے ذرائع بھی مختلف ہیں۔ روح کا وجود علمِ حضوری اور جسم کا وجود علمِ حصولی سے جانا جاتا ہے۔ یہ دونوں حقیقتیں اتنی متضاد ہیں کہ ان میں کوئی ایسا ذاتی اقتضا نہیں پایا جاتا کہ یہ ایک دوسرے سے تعاون کریں۔

یہ دونوں حقیقتیں انسانی وجود میں فی الحقیقۃ ایک دوسرے سے تعاون کر رہی ہیں۔ اس تعاون کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ پوری کائنات کے اجسام میں وحدت پائی جاتی ہے۔ جمادات اجزا میں تقسیم ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور تجزیہ کی صورت میں ان کی حقیقت و ماہیت ان کے ہر جز میں موجود ہوتی ہے۔ اگر بحیرۂ عرب سے ایک قطرہ نکال کر اس کا تجزیہ کیا جائے تو وہ انھیں خصوصیات کا حامل ہوگا جو پورے سمندر کی ہیں۔ اس طرح اگر کسی درخت سے ایک ٹکڑا کاٹ لیا جائے تو اس کی ماہیت بھی وہی ہوگی جو پورے درخت کی ہے۔ یعنی جمادات کا ہر جز اپنے کل کی ساری خصوصیات اور صفات کا حامل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جاندار مخلوقات کا ہر جز اپنے کل کی صفات کا حامل نہیں ہوتا بلکہ اپنے اس مخصوص فریضہ کی انجام دہی کرتا ہے جس پر وہ مامور ہے۔ اسی طرح جاندار اشیاء کے سارے اعضا اور اجزا مل کر اس معین غرض کو پورا کرتے ہیں جو ان کی تخلیق کا سبب

ہے۔ اعضا کا یہی تعاون ان میں ایک وحدت کی ایجاد کا سبب بنتا ہے۔ اور اگر وہ جاندار مخلوق نفسِ ناطقہ کی حامل ہو تو یہ تعاون کامل ترین تعاون بن جاتا ہے۔

یہ تعاون کسی خارجی طاقت کے زیرِ اثر ہے اور وہ خارجی طاقت فی الواقع موجود ہے۔ چونکہ روح و جسم (دونوں حقیقتیں) محدود ہیں اور جو محدود ہو وہ اپنے وجود اور بقا دونوں میں لامحدود کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا وہ فی الواقع موجود خارجی طاقت لامحدود ہے۔

چوتھا سوال

چوتھا سوال یہ ہے کہ انسانیت تک اس پیغام کے آنے کا ذریعہ کیا تھا؟ اس کا جواب معلوم کرنے سے پہلے ہمیں ایک بہت اہم سوال کا سامنا کرنا پڑے گا کہ دینی حقائق کو معلوم کرنے کے لئے کیا ہر انسان پہلے منطق اور فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم حاصل کرے اور پھر دین اور اس کے حقائق کو معلوم کرنے کی کوشش کرے؟ جو لوگ علوم میں مہارت حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کے لئے تو یہ عمل انتہائی مناسب اور برمحل ہے لیکن عام انسان جو نسلِ انسانی کی ننانوے فیصد آبادی پر مشتمل ہے، وہ اپنے اپنے دائرۂ کار (معاشرتی و معاشی) کو معطّل کر کے اگر منطق اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کرے تو معاشرہ کا ہر نظام مفلوج ہو کر رہ جائے گا۔ اگر دین ہر انسان کی ضرورت ہے تو اسے ہر سطحِ فکر کے لئے آسان اور زود فہم ہونا چاہیے۔

ہم نے دیکھا کہ حکما اپنے اپنے طور پر وجودِ خدا کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں اور کسی حد تک کامیاب بھی ہیں۔ لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ خود خدا نے بندوں تک

اپنا پیغام پہنچانے کی کوشش کی یا نہیں؟ اس کا جواب اثبات میں ہے۔ اس لئے کہ ادیانِ عالم کی تاریخ لکھنے والوں میں بہت سوں کا خیال ہے کہ بتوں کی پوجا سے بہت پہلے انسان خدائے واحد کی عبادت کیا کرتے تھے۔ وہ خدا کائنات کا خالق اور انسان کا نگراں تھا۔ اس قسم کے آسمانی خدا کا تصور اب بھی افریقی قبائل کے بہت سے سادے اور ابتدائی ادیان میں پایا جاتا ہے۔ ہندو محققین کی نگاہ میں اگرچہ ہندومت دیوتاؤں کی ایک بہت بڑی تعداد کو مانتا ہے لیکن درحقیقت وہ انھیں خدائے واحد کے مختلف روپ (مظاہر) خیال کرتا ہے۔ ہندوؤں نے خدا کو ہر جگہ موجود، قادرِ مطلق، ہر شئے سے باخبر، لامحدود، رحم کرنے والا تسلیم کیا ہے۔

والٹئیر فلاسفیکل ڈکشنری میں کہتا ہے کہ انسانیت کے لئے ایک خدا پر یقین کئی دیوتاؤں پر یقین رکھنے کی نسبت کہیں زیادہ منطقی ہے۔ اور اسی فطری منطق کی بنیاد پر بہت آغاز میں جھونپڑیوں اور آبادیوں میں رہنے والوں نے تسلیم کیا تھا کہ خدائے واحد ان کی تقدیروں پر قادر ہے۔ ابتدائے انسانیت سے خالق اور اس کی توحید کا یہ تصور اس بات کا غماز ہے کہ خدا کی طرف سے پیغام تو آیا تھا لیکن ذہنِ انسانی کی پیدا کردہ خرافات میں گم ہو کر رہ گیا۔ یہ تو ممکن ہے کہ عقلِ انسانی کسی خارجی ہدایت کے بغیر ایک مبدا یا علۃ العلل تک پہنچ جائے اس لئے کہ رسولِ باطن ہے لیکن رسولِ ظاہر کے بغیر دین کے تفصیلات و جزئیات اور احکام (جو دین کا بڑا حصہ ہیں) تک نہیں پہنچ سکتی۔ یہی وہ موڑ ہے جہاں انسان کو وحی والہام سے واسطہ پڑتا ہے۔

وحی کی ضرورت

انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنے سرچشمۂ غذا کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور چوسنے لگتا ہے۔ پرندوں کے بچے اپنی تخلیق کی تکمیل پر انڈوں کو اپنی چونچ سے توڑ کر باہر

آ جاتے ہیں۔ مچھلی کا بچہ دنیا میں آتے ہی تیرنے لگتا ہے۔ وہ کون سی طاقت ہے جو انھیں ان باتوں کی تعلیم دیتی ہے؟ اور کب تعلیم دیتی ہے؟ یہ سب آنے والے اپنی فطرت میں یہ خصوصیات لے کر آتے ہیں جنھیں ایک حکیم وخبیر نے ودیعت کیا ہے۔ ان فطری خصوصیات میں حیوان اور انسان کے درمیان فرق نہیں ہے۔ انھیں خصوصیات میں توالد وتناسل کی خواہش، جذبۂ محبت، جذبۂ نفرت اور خوف وغیرہ شامل ہیں جو سارے حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ خصوصیات جانوروں میں فطری طریقہ سے معتدل رہتی ہیں لیکن انسان میں عقل ایک ایسی بلائے جان ہے جو اپنے حدود سے تجاوز کرنے پر آمادہ رہتی ہے لہٰذا اسے قابو میں رکھنے کے لئے ایک خارجی توانائی کی ضرورت ہے۔ اسی خارجی توانائی کا نام نبوت ورسالت ہے۔ جو خدا اور انسان کے درمیان واسطہ ہے۔

ہم پچھلے زمانوں میں دیکھتے ہیں کہ تاریخِ انسانیت کے ہر موڑ پر کچھ ایسے لوگ موجود ہیں جن کا دعویٰ یہ ہے کہ خدا ان سے ہم کلام ہوتا ہے اور وہ خدا کی طرف سے انسانیت کی صلاح وفلاح کا پیغام لے کر آئے ہیں۔ عقلِ انسانی کی عدالت میں یہ دعویٰ یقیناً قابلِ سماعت ہے۔ اور اگر میزانِ عقل پر پورا اتر جائے تو قابلِ قبول بھی ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں دین کی اصطلاح میں انبیاء ومرسلین کہا جاتا ہے۔

نبوت اور اس کی تفصیلات ہمارا موضوعِ بحث نہیں ہیں۔ یہاں صرف تاریخِ علم ہدایت میں ان کے کردار کی طرف مختصر اشارہ مقصود ہے۔ دینیات کے لحاظ سے تاریخِ علم اور تاریخِ ہدایت کا آغاز ایک ساتھ ہوا۔ یہ وہ لمحہ تھا جب پہلا انسان (آدم) اسماء کا علم لے کر اس دنیا میں آیا۔ اور چونکہ وہ زمین پر خدا کا پہلا خلیفہ تھا۔ لہٰذا تاریخِ علم اور تاریخِ ہدایت دونوں کا آغاز اس کی ذات سے ہے۔ یہ علمِ اسماء ایک فطری اور خلقی صلاحیت تھی جو اس کے وجود کا جزء بنا دی گئی تھی۔ آدم کے بعد شیث اس مرتبۂ ہدایت وعلم پر سرفرا

ہوئے۔ انھیں آغاذیمون اور اوریائے اوّل بھی کہا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے ان کا لقب اوریائے ثانی لکھا ہے یہ سریانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنی معلّم ہے۔ یہ ہرمسِ اوّل کے استاد ہیں۔ ان سے یہ وراثت اخنوخ تک آئی جو اسلامی روایات میں ادریس اور فلسفہ میں ہرمسِ اوّل کہلاتے ہیں۔ ان کا لقب اوریائے ثالث ہے۔

ہم آغازِ منطق کے سلسلہ میں ہرمس پر ایک گفتگو کر چکے ہیں۔ اسلامی روایات میں انھیں ادریس اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کا بنیادی مشغلہ درس و تدریس تھا۔ ابنِ ندیم کی فہرست کے مطابق ان پر تیس صحیفہ نازل ہوئے تھے جن میں سے دو کے متعلق ابنِ ندیم کا بیان ہے کہ وہ آج بھی موجود ہیں۔ ہرمس ہی نے بعض علوم کی بنیاد پر طوفانِ نوح کی پیشگوئی کی اور ایک پہاڑی درّہ میں سنگ تراشی کے ذریعہ تمام علوم وفنون میں کام آنے والے آلات کی شکلیں محفوظ کیں تاکہ طوفان کے بعد کی نسلیں اس سے استفادہ کر سکیں۔ اس کے علاوہ اہرامِ مصر کی تعمیر بھی ہرمس ہی کا کارنامہ ہے، اس کے بعض حصوں میں علم نجوم سے متعلق تصویریں بھی نقش کی گئی ہیں۔

ان کے ایک شاگرد کا نام آغاثاذیمون تھا جس کا معنی نیک بخت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نبی تھے اور مصر و یونان پر مبعوث ہوئے تھے۔ حضرت ادریس کے ایک فرزند کا نام صابی بتلایا جاتا ہے۔ جن کی طرف صابئین کی نسبت ہے۔ یہ ستارہ پرست لوگ تھے ان کا کہنا تھا کہ ہم ستاروں کو خدا نہیں سمجھتے بلکہ ان کی صورتوں کو انوارِ الٰہی کا مظہر تسلیم کرتے ہیں اور انھیں اپنی عبادت کا قبلہ جانتے ہیں۔ مؤرخین نے نقل کیا ہے کہ مذکورہ حکما نے اپنے غیر مرئی خدا کی عبادت کے لئے عظیم الشان ہیکل تعمیر کروائے تھے۔

ادریس کے دوسرے شاگرد شیلوخس تھے ان کا لقب آمون ہے ان کا شمار جلیل القدر حکما میں کیا جاتا ہے۔ تیسرے شاگرد کا نام اسقلیبوس (اسقلابوس) بتلایا جاتا ہے۔ اسقلیبوس بن

زیوس کے حالاتِ زندگی کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں انھیں جمع کیا جا سکتا ہے۔ حکیم جالینوس نے ان کے بارے میں یہ کہا ہے کہ ان کی جلالتِ قدر کے لئے یہ کافی ہے کہ ان کا نام لے کر قسم کھائی جاتی تھی۔ بقراط کا کہنا ہے کہ حضرت ادریس کی طرح اسقلیبوس بھی عمودِ نور کے ذریعہ آسمان پر چلے گئے۔ جالینوس کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ کسی زمانے میں اسقلابوس دیوتا ایک انسان تھا بعد میں خدا نے اسے فرشتے کا درجہ دے دیا۔ اس ایک جملہ میں اسقلابوس کے لئے تین الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ انسان، دیوتا اور فرشتہ۔ اس سے فرشتہ پرستی کا بھی پتہ چلتا ہے اور اس عہد کے دینی رجحانات کا بھی کہ ایک ذات کو تین رُخوں سے دیکھا گیا ہے۔ افلاطون نے اپنی کتاب نوامیس میں ان کے کرامات بھی نقل کئے ہیں۔ یہ علمِ طب کے موجد بھی کہے جاتے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہ علمِ وحی کے ذریعہ ان تک پہنچا تھا۔

مصر و یونان سے ہٹ کر جب ہم دوسری طرف دیکھتے ہیں تو اہلِ عجم ہوشنگ بن سیامک بن کیومرث کو پیغمبر جانتے ہیں (یہ ذہن میں رہے کہ کیومرث آدم کا عجمی نام ہے)۔ ان کو صاحبِ کتاب بھی کہا جاتا ہے۔ ان کا صحیفہ دساتیر کے مجموعہ میں موجود ہے۔ ان کے بیٹے فارس کی بھی بعض کتابیں پائی جاتی ہیں۔ خطۂ عجم میں ایک حکیم جونبی بھی کہے جاتے ہیں حضرت یوزآسف ہیں۔ ان کے بنوائے ہوئے ہیکل (عظیم عمارات) اور علم و حکمت کے مسائل تاریخ میں مذکور ہیں۔ جب سکندر نے دارا کو شکست دے دی تو علوم و فنون کا ایک نادر کتب خانہ اس کے ہاتھ آیا جسے وہ اپنے ساتھ یونان لے گیا۔ مصر و یونان کی قدیم علمی روایات کے ساتھ ساتھ وہ ذخیرۂ کتب بھی یونان کی علمی نشأت کی بنیاد بنا۔

الغرض ہرمسِ اوّل کی شخصیت تاریخِ علمِ انسانی کا وہ سنگِ میل ہے جہاں سے علم و دانش کی مختلف راہیں پھوٹتی ہیں۔ اور اسی شخصیت کے شاگردوں میں حکما کا گروہ ظاہر ہوتا

ہے جو ہرامسہ کے نام سے معروف ہے فیثا غورث انھیں ہرامسہ میں سے کسی ایک کا شاگرد تھا۔ یہ صرف ایک خطّہ کی صورتِ حال ہے اگر دوسرے علاقوں پر بھی پوری تحقیق کی جائے تو بہت سے علوم کے رشتہ وحی والہام سے متمسک ہوتے نظر آئیں گے۔

دنیا کے اس میلے میں دیویوں دیوتاؤں کے دھوم دھڑ گے کے ہمدوش ہر دور میں توحید کی ایک سنجیدہ اور متین تحریک نظر آتی ہے۔ بابل اور اس کے گردونواح میں بعل کی پرستش کا رواج تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد سورج دیوتا تھا لیکن اس دیوتا سے متعلق مناجاتوں میں وہی صفات بیان کئے گئے ہیں جو خدائے واحد کے ہیں۔ یہی صورتِ حال لسوقیسِ چہارم کے سلسلہ میں بیان کی جاتی ہے کہ اس نے پرانا دارالحکومت چھوڑ کر تل امارانہ میں نیا دارالحکومت بنایا اور خدائے واحد کی پرستش کو رواج دیا۔ اگر چہ بعض محققین اس سے بھی سورج دیوتا کو مراد لیتے ہیں لیکن اس کی پائی جانے والی مناجاتوں میں بھی توحید کا واضح اور صریح بیان موجود ہے۔ مصر کے اٹھارویں خاندان کے بادشاہوں کے زمانہ میں مصر کے عوام توحید کے عقیدے پر قائم تھے۔ محققین کے قول کے مطابق یہ وہی زمانہ ہے جو حضرت یوسف کا تھا۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے جس کے متعلق بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ علماء اور دانشورِ اقوامِ عالم میں نبوت کے اثرات پر بحث کریں گے۔

حرفِ آخر

ہمارے معروضات ان سطروں پر ختم ہو رہے ہیں کہ وہ ادیان جو الہامی ہونے کے دعوے دار ہیں، اگرچہ ان کا آغاز مختلف صدیوں میں ہوا لیکن آج وہ سب معاصر ہیں۔ یہ انسانی تہذیب کا لازمہ ہے۔ کل انسان رتھوں اور بیل گاڑیوں پر سفر کرتا تھا پھر گھوڑوں کی پشت پر آیا پھر تیز رفتار سواریوں کی دھن میں ریلوں اور موٹر کاروں سے گزرتا ہوا ہوائی اور خلائی سواریوں میں جا بیٹھا لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ماضی کی سواریاں ایک قلم متروک نہیں ہوئیں آج وہ سب کی سب معاصر ہیں۔ اسی طرح انسان نے مختلف زمانوں میں مختلف دوائیں ایجاد کیں اور آج وہ سب معاصر ہیں۔ اسی طرح عقلِ انسانی نے ان گنت صدیوں میں جو افکار و نظریات تراشے وہ بھی معاصر ہیں۔ اور معاصر رہیں گے۔ اور اس مختصر تحریر میں انھیں معاصر عقلیات پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالی گئی ہے۔ لیکن الہامی ادیان کا مسئلہ مختلف ہو جاتا ہے کہ حالات کے تحت مخصوص اور معیّن مدت کے لئے بھیجے جانے والے ادیان کو معاصر ہونے کے باوجود اس نظر سے دیکھنا ہوگا کہ کس کی مدت تمام ہو

گئی اور کسے آگے تک جانا ہے۔ یعنی بنیادی سوال یہ ہے کہ کس دین میں کہاں تک جانے کی صلاحیت ہے اور آج وہ کون سا دین ہے جو اگلے نامعلوم زمانوں کی ہر سطحِ فکر اور ہر سطحِ ارتقا کو مطمئن کر سکتا ہے؟ وہی دین قیامت تک رائج الوقت ہوگا۔ اس سوال کا جواب بے طرف اثبات (Positive Nutrality) کے ساتھ تلاش کرنا ہوگا اور سارے جذبات و تحفظات سے آزاد ہو کر خالص دلیلوں کی روشنی میں تحقیق کرنی ہوگی ایسی دلیلیں جو اپنی دلیلیّت میں مکمل ہوں۔

دلیل کی دلیلیّت

اگر کسی چیز کے جاننے سے دوسری نامعلوم چیز کا علم حاصل ہو جائے تو پہلی چیز دلیل کہلاتی ہے جیسے کہ دھواں آگ کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اسے زیادہ وضاحت سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ دلیل وہ چیز ہے جو کسی دعوے کی صحت پر دلالت کرتی ہے اور انسان کو کسی بات پر استدلال کرنے کے لئے موادِ استدلال فراہم کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ عقل شک کی صورت میں کسی یقینی نتیجہ تک پہنچتی ہے۔ حکما برہان اور قیاس کو دلیل کہتے ہیں یعنی کلّی سے کلّی پر یا کلّی سے جزئی پر استدلال لیکن کبھی استقراء سے بھی دلیل لائی جاتی ہے اور جزئیات سے کلّی پر استدلال کیا جاتا ہے اور کبھی تمثیل بھی دلیل بن جاتی ہے اور جزئی سے جزئی پر استدلال کیا جاتا ہے۔ لیکن محکم ترین دلیل قیاس و برہان کو قرار دیا گیا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ عام زندگی میں کوئی بھی سلیم الطبع انسان اشکالِ قیاس کو سامنے رکھ کر استدلال نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ قیاس جن اجزا سے ترتیب پا رہا ہے وہ مسلّمات ہیں یا نہیں۔ اجزائے قیاس کا مسلّمات ہونا ہی دلیل کی دلیلیّت ہے۔

دلیل کی دو قسمیں ہیں عقلی اور نقلی۔ جس دلیل میں صرف قوتِ عقل کی رہنمائی

سے نامعلوم اشیاء کا علم حاصل ہو وہ عقلی ہے اور جس دلیل میں نامعلوم اشیاء کا علم کسی کے بتلانے سے حاصل ہو وہ نقلی ہے۔ لیکن دلائلِ نقلیہ سے استنباط بھی عقل ہی کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ عقلی دلیل ہمیشہ مسلّمات کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے (۱) اگر عقل اپنی ذاتی توانائی کی بنیاد پر، حواس کی مدد کے بغیر، کسی امر کا ادراک کرلے تو وہ مسلّماتِ عقلیہ میں ہے جیسے عقل کا یہ حکم کہ چھ کا عدد برابر تقسیم ہوتا ہے یا یہ کہ جو چیزیں ایک چیز کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر ہوں گی (۲) اور اگر عقل حواس کے ذریعہ کسی چیز کا ادراک کرکے قاعدہ بنائے تو وہ مسلّماتِ حسیہ میں ہیں جیسے کہ کائنات کے تغیرات کو دیکھ کر یہ فیصلہ کرے کہ کائنات متغیر ہے۔

حسی مسلّمات دو طریقوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ ایک طریقہ تو براہِ راست حواس سے حاصل کرنا ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا اور کان سے سننا۔ دوسرا طریقہ تجربہ کی بنیاد پر قواعد کو تشکیل دینا مثلاً فلاں چیز زہر ہے۔ اس کا استعمال انسان کو ہلاک کرسکتا ہے۔

عقلی دلیل کی ایک جہت تو یہ ہے کہ وہ کبھی صرف عقلی مسلّمات سے ترتیب پاتی ہے مثلاً چھ کا عدد برابر تقسیم ہوتا ہے اور جو برابر تقسیم ہو وہ جفت ہے۔ دوسری جہت یہ ہے کہ عقلی اور حسی مسلّمات سے مل کر ترتیب پائے مثلاً کائنات متغیر ہے (حسی) اور ہر متغیر چیز حادث ہے (عقلی) اور تیسری جہت یہ ہے کہ دونوں مقدمات حسی ہوں جیسے اونٹ جانور ہے اور ہر جانور غذا کھاتا ہے۔ دلائل نقلیہ کی ایک بنیاد تواتر اور دوسری تعلیم ہے، اس بنیاد میں معلّم پر مکمل وثوق ضروری ہے۔ عقلی اور نقلی دلائل کے صحیح نتائج وہی ہوں گے جن پر نفس مطمئن ہوجائے۔ اسی اطمینان کا نام یقین ہے۔

حضرت علامہ طالب جوھری اپنا تعارف آپ ہیں۔ قرآنِ حکیم کی تفہیم و تفسیر کے باب میں علامہ کی قدرت و قابلیت کا ایک زمانہ معترف ہے۔ خوشہ چینانِ ادب انہیں ایک شاعرِ بے بدل جانتے اور مانتے ہیں لیکن زیرِ نظر کتاب ''عقلیاتِ معاصر'' میں وہ ایک محقق اور مفکر کی مسند پر براجمان ہیں۔ منطق اور فلسفہ سے متعلق ادق سوالات کو انہوں نے عام فہم اور دلنشیں زبان میں قارئین تک پہنچا دیا ہے۔

وجودِ باری تعالیٰ اور نزولِ وحی جیسے اہم ابواب اس کتاب کی عظمت کو چار چاند لگا رہے ہیں۔ علامہ طالب جوھری کی یہ کتاب پڑھنے، سمجھنے اور سنبھال کر رکھنے کی چیز ہے۔

خالد شریف

۵/۴/۰۵